Irénikon

TOME XII

4. 1935 Juillet-Août

[P]RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1935 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas. (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des compte-rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome XII. N° 4. Juillet-Août 1935.

La pensée de Möhler et l'Ecclésiologie orthodoxe

L'Église est un mystère. Elle est visible, certes, dans sa hiérarchie, dans les manifestations de son culte et de sa foi ; sa vie s'inscrit dans l'histoire des peuples, dans des événements, des institutions, des monuments ; elle tient une place dans le monde. Mais elle est surtout une mystérieuse communication de la vie divine à l'humanité et au monde, une intime communion des âmes les unes avec les autres et toutes avec Dieu dans le Christ. Corps mystique du Christ et organisme spirituel vivant ; société visible et organisation hiérarchique : il semble bien qu'il y ait là deux aspects bien différents de l'Église, complémentaires cependant et l'un à l'autre nécessaires. C'est pourquoi le même donné théologique que nous présentent le mystère et la vie de l'Église peut être abordé, puis présenté dans une synthèse théologique selon l'un ou l'autre de ces points de vue.

La théologie catholique, engagée depuis la fin de l'âge patristique au service d'une Église luttant pied à pied pour son indépendance, fut dans la suite amenée à élaborer le traité de l'Église par opposition au gallicanisme d'abord, au protestantisme ensuite. Ces erreurs mettaient en question surtout la constitution hiérarchique de l'Église visible ; aussi ne faut-il pas s'étonner si les théologiens catholiques,

devenus controversistes, ont parlé de l'organisation de l'Église visible plus que de l'organisme du corps mystique et si cette construction *de Ecclesia* — entreprise et poursuivie en état de siège, par des bâtisseurs qui maniaient en même temps l'épée, comme jadis les Juifs du temps de Néhémie — devint une forteresse presque autant qu'une Église.

Les théologiens orientaux, au moins les plus récents, ont élaboré leur traité de l'Église dans des conditions assez différentes. Héritiers d'une tradition amie des grands mystères du dogme trinitaire ou christologique, disposés par leur tempérament spirituel à considérer les réalités intérieures de la vie plus que les rapports extérieurs de droit, membres enfin d'une Église que la puissance politique avait amputée à Byzance d'abord, à Saint-Pétersbourg ensuite, d'une grande partie de ses attributions gouvernementales, administratives et institutionnelles, ils ont conçu l'Église presque uniquement comme un mystère de vie dans le Christ ; les éléments juridiques et institutionnels sont le plus souvent, chez eux, si absorbés dans ce mystère qu'on ne fait plus de différence entre l'Église du ciel et l'Église de la terre, celle-ci, tout comme celle-là, consistant seulement en un mystère de déification par la grâce du Saint-Esprit ; on est tout prêt d'oublier que l'Église, ici-bas, est militante et fondée de Dieu parmi les hommes comme une société de forme humaine, bien que divine en sa nature intime ; on est tout prêt d'oublier qu'il n'y a pas en elle seulement le mystère d'une même *vie* animant des *membres* égaux, mais le mystère d'une *autorité* reçue de Dieu pour s'exercer sur des *sujets* (1).

(1) Nous pensons ici spécialement à la tradition slavophile inaugurée par Chomjakov et dont un P. Serge Bulgakov est aujourd'hui le représentant ; nous nous permettons de renvoyer sur ce point à un article intitulé *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, paru dans *Russie et Chrétienté*, juin, 1934, pp. 69-89.

La vérité est dans la synthèse des deux aspects ; le traité de l'Église parfait serait celui où le théologien, ne divisant pas les natures, ne sacrifiant ni l'invisible au visible avec Nestorius, ni le visible à l'invisible avec les monophysites, affirmerait dans la plénitude de son unité le mystère du Verbe fait chair perpétué parmi nous dans un organisme visible qui est aussi son Corps mystique.

L'idée de cette synthèse, manifestement, commande le travail des théologiens catholiques les plus récents (1). Les faits, d'ailleurs, à défaut des exigences spéculatives de l'objet, en imposent la considération comme ils en apportent chaque jour la preuve. Le renouveau liturgique, l'admirable élan des mouvements d'Action catholique qui réclament d'instinct et d'emblée, comme cela même dont ils vivent et se nourrissent, une théologie du Corps mystique : autant de poussées dont le théologien se sent solidaire et pressé, non pas seulement comme chrétien, mais dans son travail lui-même. Aussi bien cet effort ne date-t-il pas d'hier. Si le concile du Vatican fut malheureusement amené à ne « définir » du dogme ecclésiastique qu'un élément particulier (2), il ne faut cependant pas oublier qu'il faisait une place notable à la notion de Corps mystique et que son

(1) Ainsi A. Rademacher, C. Feckes, K. Adam, dom Vonier, Ch. Journet ; sans oublier dom Gréa et le P. Clérissac, plus anciens.

(2) Rendant compte de *The Vatican Council*, de dom Butler, Mgr Carton de Wiart écrivait naguère (*Ephem. theol. lovan.*, 1932, p. 728) : « Il est certain que la définition de l'infaillibilité pontificale a parfois détourné l'attention des théologiens et leur a fait mettre dans l'ombre la fonction doctrinale des apôtres et des évêques ; si le concile du Vatican avait pu continuer son œuvre et aborder l'examen de *schemata* consacrés aux pouvoirs des évêques dans l'Église, cet inconvénient aurait disparu ; dans l'état actuel des choses, il n'est pas inutile de recourir à la pensée des inopportunistes et aux remarques qu'elles ont provoquées au cours des débats, pour éviter le danger d'une doctrine unilatérale ». — On se reportera avec fruit aux articles de dom L. Beauduin : *Irénikon-Rev.*, déc. 1927, pp. 449-453 ; fév. 1928, pp. 91-98 ; mai-juin 1928, pp. 231-233.

principal théologien, Franzelin, était enclin à voir dans l'idée de Corps mystique « la définition chrétienne de l'Église » (1). Et maint autre théologien, en ce siècle auquel on s'accorde pour refuser le génie théologique, a dit des choses semblables. En Allemagne particulièrement, où le XIXe siècle vit naître et se développer un puissant mouvement de réintégration à la théologie des éléments vivants et profonds de la tradition, par dessus trois siècles d'une théologie de controverse étroite et sclérosée : deux grands noms dominent cet effort, celui de M. J. Scheeben (1835-1888) et, avant lui, celui de J. A. Möhler (1796-1838). L'un et l'autre sont arrivés à une conception vivante, chaude, contemplative et religieuse de l'Église, de ses dogmes, de celui surtout de la grâce ou de la vie divine en nous. Sans méconnaître la belle synthèse ecclésiologique de Scheeben, c'est sur la pensée étonnamment riche et vivante de Möhler qu'on veut s'arrêter ici : non pour l'exposer *ex professo* — c'est l'objet de l'article suivant — ; mais pour en souligner l'inspiration et en dégager la valeur vis-à-vis de l'ecclésiologie orthodoxe moderne.

Il est en effet remarquable que les penseurs orthodoxes qui se réclament de Chomjakov, et Chomjakov lui-même, ont volontiers souligné leur accord avec Möhler. Chomjakov connaît et cite non seulement Neander (2), mais Möhler lui-même, « l'illustre Möhler » (3) ; il se réfère à lui notamment pour l'une des idées les plus chères au théologien de Tubingue, celle de l'antériorité de la Tradition sur l'Écriture (4), avec cette conséquence également formelle chez

(1) « Ut fere dici possit christiana definitio Ecclesiae ». *Theses de Ecclesia*, 1887, p. 308.

(2) A. S. Khomiakov. *Encore quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les Confessions occidentales*, p. 229. Je n'ai pas présentement les autres écrits de Chomjakov sous la main.

(3) *Op. cit.*, p. 264, n. 1.

(4) *Op. cit.*, pp. 232, 278.

les deux théologiens que l'Écriture n'existe pas, qu'elle cesse d'exister en dehors de l'Église, c'est-à-dire, glose Chomjakov, en dehors de l'amour (1). Rien d'étonnant dès lors à ce que l'accord de Möhler et de Chomjakov ait été signalé par de bons connaisseurs de l'ecclésiologie orthodoxe comme N. von Arsenjev et N. Berdjaev (2). D'où vient cet accord, et que représente-t-il ?

* * *

Pour une grande part, ces deux pensées sont issues du même courant, l'idéalisme romantique allemand et, par lui, d'une même réaction contre l'individualisme et le rationalisme français. Le XVIIIe siècle avait, en effet, mis l'Allemagne et la Russie à l'école de la civilisation française identifiée avec le philosophisme et la prépondérance de la bourgeoisie élégante et rationaliste. L'idéalisme allemand, si intimement lié à la résurrection nationale, à la découverte d'une cohésion organique des hommes dans la nation et dans l'histoire, apportait à la pensée religieuse le stimulant d'une pensée spéculative profonde, mystique, et le cadre ou l'instrument conceptuel d'une conception organique et universaliste de la société et, par suite, de l'Église (3).

(1) *Op. cit.*, p. 279.

(2) N. von ARSENIEW, *Chomjakov und Möhler*, dans *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrschrift* « *Una Sancta* ». 1927 ; pp. 89-92 ; *O sovremennom položenii christianstva,* dans *Put*, 1927, pp. 99-106. — N. BERDIAEV, *Orthodoxie und Oekumenizität* dans *Die Ostkirche*, p. 8 ; *Problemy russkago religioznago soznanija.* Berlin, YMCA, 1924, p. 236. — Du côté catholique, les rapports entre Chomjakov et Möhler ont été étudiés récemment par A. PAWLOWSKI, *Idea Kościola w ujeciu rosyjskiej Theologji i Historjozofji.* Varsovie, 1935, pp. 84 suiv.

(3) Encore que le sujet n'ait pas encore été traité comme il le mériterait, surtout si l'on envisage les rapports de l'idéalisme allemand, Schelling et Hegel, avec la pensée *théologique*, beaucoup de choses seraient à citer ici ; contentons-nous de citer, avec le livre de Pawlowski déjà mentionné : pour Möhler, K. ESCHWEILER, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*. Braunsberg, 1930 ; pour les penseurs russes, le recueil récent édité

Il faudra bien, évidemment, pour obtenir une théologie de l'Église, l'intervention d'autres facteurs que des facteurs philosophiques : le sens de la tradition, l'expérience de la vie chrétienne, de hautes ambitions de l'esprit et, par dessus tout, le don de l'inspiration. Il ne nous appartient pas de dire ce qu'il en fut pour les penseurs orthodoxes, et l'on verra par l'article suivant comment tout cela joua, grandit, s'harmonisa dans la formation de la pensée de Möhler.

Cette inspiration organique appliquée à l'Église fait porter l'accent sur l'idée de tout vivant. L'Église ne sera pas conçue, selon l'idée impliquée dans les principes du protestantisme, comme l'ensemble ou le total résultant de l'addition de tous les croyants individuels, mais comme un tout vivant qui constitue et explique ses parties, loin d'être constitué et expliqué par elles. Beaucoup plus vraiment et plus profondément que n'importe quelle nation ou quel peuple, l'Église est un tout vivant possédant en soi son principe de vie, que nous ne constituons pas à proprement parler, mais dans lequel nous naissons. En sorte que, d'une part, c'est tout le corps de l'Église qui est vivant, la vie ne se trouvant pas seulement dans tel ou tel membre ou tel organe, mais en tous, qu'elle rassemble dans l'unité ; et, d'autre part, la vie n'est possédée par chacun que dans le tout, grâce à l'insertion vivante dans le tout : c'est l'Église qui explique la vie chrétienne ; on ne peut la recevoir, on ne peut même la comprendre qu'en elle et par elle, non du dehors, comme les réalités mécaniques, mais du dedans et grâce à l'illumination intérieure que reçoit le fidèle vivant dans l'Église (1).

par D. Cyževskyi sous le titre de *Hegel bei den Slaven*. Reichenberg, 1934.

(1) « La grande pensée qui sert de fondement à tout ceci, dit Möhler, c'est que le Christianisme n'est point une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie, et qui n'est compréhensible qu'en étant vécue ».

Et quel principe rend compte de cette vie ? Le Saint-Esprit, l'Esprit d'amour, l'Esprit d'unité dans l'amour fraternel. Un peuple vit par la continuité de sa tradition et de son esprit ; on sait quel usage systématique Hegel a su faire de ce thème ; Möhler le transpose dans la théologie de l'Église en laquelle il voit l'organisme collectif animé par cet Esprit vivant et personnel qui, à travers l'espace et le temps, nous agrège à une même vie. Vivre dans l'Église, c'est vivre du Saint-Esprit, dans la Vérité et dans l'Amour.

Ainsi se fonde et se marque, dans la conception mölhérienne de l'Église, la primauté de la vie. L'Église n'est pas principalement une organisation sociale hiérarchique où il y a autorité et sujets, mais un organisme vivant où tous sont membres et ont part à la vie du tout ; la foi n'est pas principalement une obéissance, mais une réalité intérieure et mystique. Cette primauté de la vie constitue une vérité incontestable ; mais on ne peut nier que, chez Möhler, cette vérité n'ait été trop isolée, affirmée et traitée pour elle-même en une théologie où ne s'intègrent pas suffisamment les données de l'autre ordre, celles qui concernent l'Église comme société hiérarchique visiblement constituée. Ce n'est pas pour rien que Chomjakov donne à Möhler un suffrage si fervent ; il aime chez lui cette Église où tout est l'œuvre de tous animés d'un même esprit dans l'amour et où la hiérarchie, n'étant plus considérée comme une autorité (de magistère et de gouvernement) investie de « pouvoirs » spéciaux, établie sur les fidèles comme sur des *sujets*, apparaît au contraire comme l'organe de tout le corps, donnant à tout le corps l'expression de sa foi et de son unité dans l'amour. On trouvera dans le second article du R. P. Rouzet des textes de Möhler caractéristiques à cet égard ; on y verra aussi que ces textes sont non seulement susceptibles d'une interprétation conforme aux exigences du dogme catholique, mais qu'ils n'ont besoin, pour cela, que d'être lus tels qu'ils

sont (1). C'est un fait, au surplus, fort bien mis en lumière par Aloys Schmid et, après lui, par G. Goyau (2), que Möhler précisa et développa sa pensée dans un sens de plus en plus accordé à la dogmatique du catholicisme ; il serait arrivé, sans aucun doute, à intégrer parfaitement à son point de vue organique les imprescriptibles données de l'Église — Société hiérarchique. Si cet effet, chez lui, n'a qu'imparfaitement abouti, c'est une raison, pour nous, non de brimer et d'écarter sa pensée, mais de la continuer pour l'achever, dans sa ligne, en une synthèse véritablement intégrale.

Le problème essentiel, à notre avis, se trouve là. L'Église est à la fois Corps mystique et Société hiérarchique, organisme de vie et organisation ; plus profondément Corps mystique que société hiérarchique et organisme qu'organisation, mais — du moins en son état terrestre — indissolublement l'un et l'autre. La théologie la plus récente de l'Orthodoxie, celle au moins de l'Orthodoxie russe, nous semble méconnaître souvent l'aspect Société hiérarchique et organisation ; la théologie catholique issue de la controverse gallicane et protestante met l'accent trop exclusivement sur cet aspect, au risque de moins parler du mystère plus profond de l'Église — organisme vivant animé par le Saint-Esprit. Möhler nous offre, à l'intérieur de la dogmatique catholique, une théologie de l'Église d'une grande profondeur, d'une grande beauté, et que nos frères orthodoxes ne refusent pas de reconnaître comme conforme à leurs aspirations. Il semble qu'il y a là un fait dont il faut tenir

(1) Nous ne pouvons absolument pas souscrire à l'interprétation donnée par M. G. Florovskij (dans le n° d'avril 1927 de *Put*), interprétation selon laquelle la papauté serait, pour Möhler, une sorte de dictature extraordinaire instaurée pour une période de troubles, et non une institution qui provient légitimement du christianisme primitif.

(2) Dans la préface des morceaux choisis de Möhler qu'il a publiés jadis chez Bloud.

compte. Puisse l'étude du R. P. Rouzet introduire efficacement dans la pensée de Möhler et nous induire en l'heureuse tentation d'en continuer l'effort et d'en parfaire le dessein.

Fr. M.-J. Congar, O. P.

L'unité organique du Catholicisme d'après Möhler

Genèse de sa pensée

Point de vue

L'histoire des doctrines, c'est un peu l'histoire des docteurs, mais c'est surtout, et combien plus complexe, l'histoire de leur pensée. « On doit avouer que les influences objectives et subjectives sont si enchevêtrées qu'il devient impossible de démêler leurs apports et de donner le primat aux unes et aux autres » (1). C'est bien le cas de Möhler : complexité d'autant plus grande qu'il s'agit d'un génie en travail au sein d'une civilisation culturelle bouleversée, travaillée d'une sève nouvelle, pensée lourde d'histoire où afflue l'apport de dix-huit siècles d'Église. L'attrait qu'il peut y avoir à retrouver la vie de cette pensée est d'autant plus fort que celle-ci ne livrera son expérience que dans la mesure où c'est bien en sa vitalité qu'on la retrouvera.

L'époque où apparaît Möhler est une des plus tumultueuses de la culture allemande : une sorte de revanche mystique sur le siècle finissant. Revanche qui se heurte aux résistances des doctrines établies : *Aufklärung*, romantisme. Tels sont les noms d'histoire. La réalité, comme toujours, fut plus mouvante. La puissance de ces remous fut telle qu'à se mêler à eux pour les dominer la pensée de Möhler

(1) William James. Préface au *Crépuscule des Philosophes* de Papini.

revêt un caractère grandiose que nul ne peut contester. Lutte loyale et passionnée où, sous une lumière supérieure, par une épuration continuelle et non sans heurts il s'efforça d'accueillir, de comprendre, d'assumer, en ces rencontres, toute vérité.

On a ramené à Schleiermacher et à Hegel, comme à deux pôles (1), l'élaboration de la théologie möhlérienne sur l'Église. Ce fut, semble-t-il, une recherche plus profonde. Entre ces deux appels, plus près d'ailleurs de Schleiermacher que de Hegel, c'est l'*essence même*, la vérité unique du catholicisme universel, du christianisme originel (comme on aimera dire à Tubingue) que Möhler veut découvrir et comprendre : découverte où l'on ne saurait nier l'influence capitale et d'ailleurs providentielle — non seulement de Schleiermacher, mais de toute la poussée, dite romantique, de cette époque. Ce qu'on appelle « organicisme », ce lien totalitaire qui ramasse par le dedans toute vie véritable et « la tient à la source de son activité créatrice, immanente, et supérieure aux catégories, aux idées claires, aux règles formulables » (2), cette conception d'une vie jaillissante et toujours renouvelée dans la parfaite unité de son écoulement, et surtout cette Présence de l'Esprit qui est amour, voilà qui devait captiver, dans le goût de l'époque, dans la doctrine religieuse d'un Schleiermacher, d'un Neander surtout, l'attention fervente du théologien.

Il y avait là quelque chose de trop expérimentalement vrai pour que ce ne fut pas de l'Église. Et on en vivait pourtant si peu ! N'était-ce pas la grande tâche, non pas de rendre à l'Église ce qu'elle aurait perdu, mais de réveiller chez les siens, ce *sens* ? La tâche était rude, périlleuse, douloureuse aussi : il est dur de voir abandonné par les siens

(1) KARL ESCHWEILER. *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*, 1930, p. 81.

(2) D. PARODI. *L'essence du Romantisme*. Dans *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1931, p. 522.

et vécu par d'autres ce que l'on croit, ce que l'on sent être la vérité, et de le voir vécu par ces autres *dans l'erreur.* Il faudra du génie et la lumière de la foi pour retrouver pure et totale cette valeur essentielle.

Il y eut chez Möhler les hésitations de l'adolescence, l'enthousiasme — en 1823 — pour les maîtres protestants de Berlin et la révélation, à ce moment, que le catholicisme était *tout cela,* sauf l'erreur, puis ce fut le grand élan de « L'Unité dans l'Église » et, soutenue par la réaction hégélienne, la lente épuration de cette intuition première : ce sera, en 1832, avec la « Symbolique » l'expression pleine et mesurée, encore vibrante de la lutte, du grand théologien catholique. Eschweiler a fortement exprimé cette attitude de lutte, de sincérité, et la sûreté de ces victoires : « ... D'emblée Möhler avait conçu et maintenu sa tâche, avec une sorte d'instinct infaillible (mit instinktsicherer Unbeirrbarkeit) comme étant une tâche théologique : si bien que dans les contacts les plus forts il demeurait assez libre pour s'annexer ce qui, dans la production grandiose des philosophes contemporains, lui paraissait utilisable comme *instrument* philosophique pour mener à bien sa tâche spécifiquement théologique » (1).

C'est cette découverte initiale, cette intuition première et jusqu'au bout maintenue que l'on voudrait évoquer ici en sa genèse et dans son premier jaillissement afin d'en faire pressentir la richesse, l'authentique valeur pour l'histoire de la théologie, — ou pour la théologie tout court, particulièrement à l'égard de cette grave question de l'unité de l'Église.

La théologie de Möhler est donc entièrement contenue comme en son germe dans ce que nous appellerons *l'expérience* de Berlin. Cette expérience, en pleine influence

(1) ESCHWEILER, *op. cit.*, p. 81.

protestante, achevant une série de préparations intellectuelles et de réflexions religieuses, les noue sur *un instinct de catholicité* d'une puissance qui ne sera jamais trouvée en défaut. C'est cependant l'élaboration de son premier ouvrage *Die Einheit in der Kirche* qui, durant les deux années qui suivirent, mit en œuvre la donnée « capitale » de l'expérience de Möhler à Berlin et, comme il le dira lui-même, l'amena au stade de la conscience claire. « L'Unité dans l'Église » révèle déjà en effet une intuition d'une sûreté telle qu'elle ne pouvait pas ne pas aboutir, — au fur et à mesure que Möhler en aurait une conscience claire — à cet équilibre auquel en fait il parvint.

L'Église, selon lui, c'est la communauté des fidèles en tant qu'elle est réalisée par l'Esprit d'Amour, — et cet Esprit, vivant en chacun d'eux, est l'Esprit même de Jésus-Christ qui descendit au Cénacle sur les apôtres et qui réside toujours parmi les hommes. Il n'y a pas d'autre principe du catholicisme que cet Esprit d'Amour : de là vient son indestructible unité.

« La grande pensée qui sert de fondement à tout ceci, dirons-nous avec Möhler, c'est que le Christianisme n'est point une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie, — *et qui n'est compréhensible qu'en étant vécue* ».

Cette « vue » de J. A. Möhler est peut-être, à l'intérieur du génie allemand, la plus compréhensive qui ait été conçue pour assumer dans l'expérience et la théologie catholique cette saveur mystique de l'Outre-Rhin qui, pour tant d'autres, et de son temps encore, avait été une source d'erreur et de perdition : théologie à la fois affective et puissamment équilibrée, l'œuvre de Möhler s'incorpore — en cet homme qui la pense — tout l'effort de son siècle en ce qui s'y cache d'authentiquement chrétien, et tout l'héritage des siècles antérieurs. C'est en effet l'un des attraits en même temps qu'une leçon essentielle de cette expérience

qu'elle soit née à la fois d'une sympathie profonde pour le romantisme religieux (si l'on nous pardonne cette facile étiquette) et d'une étonnante compréhension, selon d'ailleurs la vogue de ce temps, des données constitutives et premières du christianisme primitif. C'est par le romantisme et les hautes leçons du groupe de Schleiermacher que Möhler fut orienté vers sa notion de l'Église mais, par eux, c'est aux sources même qu'il sut la retrouver, parvenant ainsi à la plus authentique doctrine paulinienne et apostolique.

Pour mettre davantage en lumière l'enseignement de cet effort loyalement victorieux nous étudierons donc d'une part l'influence romantique et protestante sur la formation intellectuelle et religieuse de Möhler et d'autre part, la synthèse qui, en son premier ouvrage, s'affirme en continuité manifeste avec la vivante tradition.

I

Les années d'étude et l'expérience de Berlin (1815-1823).

Il serait captivant de chercher à retrouver la véritable physionomie de Möhler : non pas tant son comportement extérieur et « social » tel que peuvent nous l'évoquer ses biographes, que son attitude d'âme dans son grand et courageux labeur de théologien. Qu'il ait eu des heures douloureuses, il n'en faut pas douter : l'emportement de ses admirations, l'enthousiasme de son premier ouvrage, la longue ascèse qui fut imposée à son génie en vertu de cela même qu'il venait de découvrir permettraient déjà de le supposer : mais de plus son grand amour de l'Église, sa passion d'unité laissent pressentir combien il put souffrir de voir séparés de cette Église et de cette Unité des maîtres qu'il vénéra profondément et qu'il aima, et combien plus encore peut-être de voir, à l'intérieur même de cette

unité, à côté de quelques maîtres admirables, tant de fidélités mal éclairées, une sorte de sclérose par impuissance que son génie voudra de toutes ses forces faire éclater par le dedans.

C'est à l'éveil de ce génie si humble et si passionné à la fois que nous allons assister.

Il s'agit tout d'abord de discerner la nature exacte, le contenu intellectuel des influences exercées sur la jeunesse de Möhler, puis les réactions de sa propre intelligence et de son âme religieuse sous ces influences.

Dès 1815, à l'âge de 19 ans, il reçoit, dans ce qui n'est encore que la pauvre faculté d'Ellwangen, l'enseignement d'un professeur remarquable, Drey, qui possédait « une connaissance approfondie des philosophies contemporaines » et enseignait la dogmatique. Ce jeune théologien avait fait paraître trois années auparavant un article retentissant intitulé : « Réforme de l'état actuel de la théologie ». Il y affirmait avec une hardiesse singulière sa volonté de rompre avec l'ordre établi du conformisme théologique des catholiques d'Allemagne : « Si la religion, écrivait-il, a perdu son prestige, la faute en est aux théologiens et à leur enseignement insuffisant... L'erreur qui pèse (ainsi) sur la théologie catholique est d'origine ancienne : le secret de la puissance du Moyen-Age réside en cette liaison qu'il a su établir entre la philosophie et la vie, entre la science et la foi. Tradition vivante, le christianisme pénétrait alors la civilisation entière. Les grands scolastiques du XIe et XIIe siècle avaient le véritable esprit mystique ». Où en sommes-nous aujourd'hui ? Telle est la question que Drey pose à ceux des catholiques qui font profession de théologie. « Une longue décadence a suivi... On *abuse* de l'aristotélisme. La théologie abandonne le terrain solide d'où elle tirait sa substance et s'épuise en subtilités vaines. Il y eut (au temps de la Renaissance) confusion de l'autorité d'un individu, le Pape, avec celle de la Tradition et du Corps de l'Église.

La Réforme s'est portée à l'extrême opposé, a rejeté la tradition et n'a conservé que l'autorité individuelle ; sa théologie ne se développe plus en fonction de la vie chrétienne (c'est-à-dire dans la langue de Drey, la tradition organique et concrète). On ne considère plus le christianisme comme la réalisation progressive du plan divin. Or, au lieu de réagir, les théologiens catholiques suivent le mouvement. Ils ont perdu cet esprit mystique que Pascal et Fénelon ont essayé en vain de restaurer... Ils n'ont plus la vivifiante intuition de la solidité organique du catholicisme. Ils ne comprennent pas la nécessité interne qui préside à ses destinées » (1). C'était là une vue puissante, puissamment affirmée et qui suscita d'ailleurs de rudes critiques, dans le numéro même de la revue, par ceux qui se sentaient visés (2). Nous trouvons ce même sens réaliste du Corps de l'Église et de son Esprit dans un opuscule plus tardif (1817) de [illegible], l'exégète de la Faculté : « L'Église n'est pas liée à la lettre : elle rattache les passages les uns aux autres et détermine le dogme en fonction de la tradition *vivante* » (3).

Ce sont là, note M. Vermeil, les idées maîtresses que Möhler développera magnifiquement en 1825 dans de L'Unité. S'il en est bien ainsi (et l'analyse de ces textes au regard de ceux de Möhler le prouvera suffisamment) il importe de faire dès à présent plusieurs remarques.

1° Il semble bien certain que Möhler reçut ainsi de Drey

(1) D'après Ed. Vermeil, Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue, p. [illegible]. Les passages entre guillemets sont des résumés faits par Vermeil d'après les textes originaux. M. Vermeil [illegible] ouvrage portant en conclusion la tendance [illegible] il importe donc de les lire avec discernement.

(2) E. Vermeil, ibid., p. [illegible], note 1 ; Recueil de la Revue Théologique de Constance : *Archiv für die Pastoral-Konferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz*.

(3) Vermeil, op. cit., p. [illegible].

et du cercle de ses collaborateurs cette sorte d'intuition première, dont nous cherchons la genèse et que l'on voit sourdre à travers toute son œuvre, du grand *corps* vivant qu'est l'Église, de son unité organique, de sa souplesse prodigieuse (1). Mais nous ajouterons que c'est à ce sens de « l'organique » appliqué à l'Église que Möhler doit sans nul doute d'avoir été dès le début orienté vers une étude approfondie des textes mêmes de l'époque primitive, étude déjà intensément pratiquée par ses maîtres. Möhler le soulignera lui-même à propos de son premier ouvrage (2).

2° La fougue avec laquelle ces premiers maîtres de Möhler revendiquent pour leur foi la vérité du renouveau romantique ainsi que la haute religiosité et le souci historique du groupe de Schleiermacher, expliquent les fautes, les lacunes qu'on peut découvrir dans leurs premières conceptions au moins quant à l'expression et qui sont, entre autres : tout d'abord une sorte de pragmatisme tendant à rompre la sûreté de la doctrine pour maintenir sa cohésion avec les apparentes nécessités de l'heure dans une civilisation culturelle donnée (3) — puis une tendance très accusée, pour restaurer le mysticisme véritable, à prôner le réalisme du *sentiment* intérieur contre la raison, disons contre le rationalisme. On reconnaît bien là le romantisme religieux. Au sujet de la pratique du moyen âge, Drey disait textuelle-

(1) « Si le catholicisme est immuable en son essence, écrit Drey, Christ a cependant voulu que son Église fut non pas immuable et rigide mais capable de s'accommoder à toutes les civilisations et à tous les individus, de porter à leur point de perfection les aspects les plus divers de la vie religieuse ». VERMEIL, *op. cit.*, p. 29. Idée capitale pour Drey et son école qui avaient en vue plusieurs réformes hardies.

(2) Ce réalisme historique dont on a d'abondants témoignages sera l'une des forces du groupe de Tubingue et, informé par leur sens catholique, sa plus sûre sauvegarde.

(3) Il faut ici songer surtout aux adaptations liturgiques dont l'apparente urgence en Allemagne, en face de la Réforme dissolvante, pouvait faire oublier aux plus calmes théologiens le Bien supérieur de la cohésion universelle de l'Église.

ment : « C'est une religion du sentiment (Gemüt) non de raison (Verstand) ». Le contexte montre cependant fort bien qu'il s'agit ici d'opposer au rationalisme l'ordre irréductible de la foi. On voit que toutes ces expressions n'étaient pas sans danger et postulaient une explicitation bien construite en même temps que de réelles épurations. C'est ainsi que l'on rencontre chez Drey et chez Möhler lui-même la justification d'innovations pratiques reconnues ensuite comme téméraires. Möhler jusqu'en 1826 est partisan de la communion sous les deux espèces et de la liturgie en langue allemande. C'est ainsi encore qu'on peut relever une longue hésitation en ce qui concerne, dans leur théologie, la justification définitive de la hiérarchie d'Église et de son autorité, considérées trop exclusivement l'une et l'autre, au début, comme étant une pure expression symbolique de la communion des fidèles. Drey, en 1812, écrivait qu'il fallait retrouver le juste milieu entre l'autocratie absolue du Pape selon la théologie décadente et l'individualisme de la Réforme : cela demandait de plus amples explications et un approfondissement proprement théologique du problème. Le mérite de Möhler sera précisément de s'être donné à cette tâche, et nous pourrons en juger en toute équité à la lecture des textes qui nous livreront plus loin l'effort de sa réflexion.

Möhler est prêtre en 1819. Cette même année devait livrer au public le fruit de l'activité intellectuelle des maîtres de Tubingue. La démonstration consistait en plusieurs articles rédigés sous forme de manifeste et qui constituaient le premier numéro d'une revue, la *Theologische Quartalschrift*, devenue aussitôt leur organe de combat. Il y avait deux ans que l'humble groupe d'Ellwangen s'était transporté à Tubingue où l'horizon s'était aussitôt élargi. On trouve la signification de ce changement dans un texte de Möhler, quelques années plus tard. « Nulle part l'esprit

humain n'est plus actif qu'au sein d'une vaste communauté vouée à la poursuite de fins grandioses. L'individu est élargi par le Tout » (1). La nouvelle Revue par son manifeste est le meilleur témoignage de cet élargissement. C'est un document d'une très grande importance et qu'il faut consulter textuellement pour retrouver avec exactitude ce climat spirituel où Möhler vécut. La lecture de ces pages fait naître un sentiment de force et de beauté. On y assiste à une sorte de triomphe. Oui, ils ont vraiment vu ce qu'est « L'Esprit et l'Essence du Catholicisme » (2) :

« Le fait central est la révélation, plan réalisé par Dieu en l'humanité : ce plan est un tout organique qui se développe progressivement dans l'histoire. En lui-même le christianisme est un organisme vivant qui a son essence propre *et la maintient* au cours des processus historiques. De toutes les confessions qui se disent chrétiennes, la seule authentique est celle qui conserve cette essence et continue le christianisme originel. Ainsi le catholicisme rend « présent » le christianisme originel. Tout le reste est hérésie et se trouve en dehors de ce courant vital qui en est issu. Le catholicisme est vivant parce que, comme la vie elle-même, il se meut entre les contraires opposés : l'hérésie est cause de mort spirituelle parce qu'elle fixe un des aspects de la vie chrétienne et le sépare de l'organisme intégral... Le catholicisme satisfait tous les besoins religieux. Il contente l'Amour en rendant la volonté librement obéissante envers Dieu, il répond aux exigences subjectives de la religiosité (mais) il affirme l'objectivité de la religion par l'Église universelle, doublement une en l'Esprit-Saint et en la Papauté. La contrainte n'est pas de son ressort : ses membres sont libres. S'ils se soumettent à elle, c'est en vertu

(1) *Theol. Quart.*, 1826. Cité par Vermeil, p. 25.

(2) *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* : C'est le titre même de l'article de tête qui inaugure la série de la nouvelle revue. Il serait de Drey mais n'est pas signé. Cfr. VERMEIL, *op. cit.*, p. 34, note 8.

de la mission suprême qui lui incombe en l'Humanité ». Tel est, au jugement de M. Vermeil et résumé par lui, le véritable programme de l'école de Tubingue en 1819 (1). La plénitude de ces textes s'impose d'elle-même : totalité organique, unité constante et originelle à travers tout le flux de l'histoire, l'hérésie cause de mort, la liberté et l'amour ciment de l'Église, voilà — déjà pleinement possédé intuitivement par ses maîtres — tout ce qui fera l'incontestable attrait et la puissance vivificatrice de la théologie de Möhler.

Il faut bien noter cependant que ces textes dans leur richesse même ne sont pas exempts d'une certaine confusion, ou imprécision dans l'expression, qui a pu faire peser longtemps jusque sur Möhler lui-même une méfiance accentuée des défenseurs de l'orthodoxie catholique. Tout effort loyal et anxieux pour l'intégration de la vérité totale est passible de ces sortes d'incompréhensions parfois si dures et injustes à l'égard de ceux qui consentent ainsi à risquer le combat spirituel. C'est élémentaire justice que de reconnaître aux lutteurs de cette théologie dite romantique du Wurtemberg une loyauté à toute épreuve et une non moins grande humilité. Il n'en faut pas moins reconnaître qu'à ce premier stade qui représente pourtant déjà pour quelques uns d'entre eux une maîtrise réelle de pensée, on ne trouve pas de notion précise, suffisamment élaborée, de la nature qu'il conviendrait d'assigner, selon l'étude même de la tradition, à ce principe vital qui commande et réalise *l'organicisme* de l'Église. Cette « nécessité interne » semble même se résorber, selon certaines expressions équivoques, dans une sorte d'immanence mal définie. Prolongeant l'œuvre de Schleiermacher, écrit M. Vermeil, les théologiens wurtembergeois « assimilent la Tradition à la conscience que l'Église, personne morale comparable au Moi humain, a de son identité

(1) Résumés de M. Vermeil, p. 34-36.

fondamentale à travers les siècles. La tradition est une puissance spirituelle, l'esprit même de l'Église, principe de continuité organique, — qui, après s'être manifesté par Christ et les Apôtres, se maintient comme l'esprit d'une nation ou le génie d'un peuple, de génération en génération... » (1). Il faut tenir compte ici de l'interprétation d'un auteur qui n'est pas à *l'intérieur* de l'expérience propre du catholicisme, néanmoins il semble bien qu'il y ait ici une hésitation. L'analogie employée pour exprimer cette nature de la tradition organique de l'Église n'est pas sans danger d'interprétations encore plus arbitraires. Elle se ressent de son origine romantique : l'Esprit de l'Église est-il ou n'est-il pas *comme* l'esprit, le génie d'une nation ? N'y a-t-il pas dans l'Église autre chose que ce caractère commun à toute théorie romantique ? Par cet Esprit c'est de la race de Dieu que nous sommes. Il reviendra à Möhler d'affirmer avec force, l'ayant vérifié aux plus authentiques sources, que cet Esprit de l'Église c'est l'Esprit-Saint lui-même en tant qu'il nous fut envoyé par Jésus-Christ d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, présent et agissant en Elle, source de sa vie et principe de son Unité.

Mais en 1819 le jeune prêtre n'a que 23 ans. Son intelligence n'est pas encore prête à la nécessaire synthèse. Dans quatre ans paraîtront ses premiers articles. Orienté vers l'Histoire de l'Église, ses premiers cours commenceront en 1823. C'est alors qu'il vérifie aux sources la doctrine élaborée par ses maîtres.

Sans entrer davantage dans les détails, il convient ici de souligner l'extraordinaire importance que dut avoir pour Möhler l'influence de ce milieu. Que ce soit la méthode historique, l'inspiration mystique, la culture philosophique, et — par dessus tout — l'intelligence, la hardiesse, la maîtrise du théologien, il semble incontestable que tout ceci

(1) Ed. Vermeil, *op. cit.*, p. 139.

se développa chez Möhler ou fut même entièrement acquis par lui grâce à l'enseignement de ces maîtres dont les textes cités plus haut livrent l'ardente pensée catholique et chrétienne. Dans quelle mesure Drey, Hirscher, Gratz et Möhler collaborèrent-ils, dans quelle mesure surtout s'éclairèrent-ils mutuellement et se mirent-ils d'accord à l'égard de ce qu'il y avait à maintenir ou à épurer de leurs conclusions premières, — est-ce le génie de Möhler seul ou l'intelligence collaboratrice de Drey surtout qui les conduisirent à cette sûreté et cette prudence, cette soumission au réel que l'on peut admirer dans l'évolution de Möhler, toute vibrante de l'effort accompli ? Cela ne pourrait être précisé que par une attentive étude et comparaison de leurs écrits de 1819 à 1825 et 1832, date de la « Symbolique ». Quoi qu'il en soit il demeure certain que la Faculté de Tubingue, par l'exemple et le contact permanent de ses premiers animateurs, fut le lieu d'élection pour provoquer et soutenir le travail enthousiaste et réfléchi du grand théologien de « l'Unité » et de « La Symbolique ».

Toutefois, pour que Möhler atteigne cette maîtrise, une grande secousse était auparavant nécessaire, qui allait l'obliger — en pleine vie romantique et protestante — à repenser et vivre son catholicisme au plus profond de son intelligence et de son cœur. Il s'agit de ce que nous avons appelé « l'expérience de Berlin ». On verra, par la Correspondance, si la secousse put être rude. Notons cependant dès à présent que l'atmosphère exceptionnelle créée à Tubingue par la puissance de travail et la probité intellectuelle de ses maîtres catholiques, par l'élévation de leur « religiosité », doit être comptée comme l'un des facteurs principaux de l'équilibre auquel Möhler parvint après l'ébranlement d'une telle expérience. La confiance, la simplicité, l'enthousiasme aussi avec lesquels Möhler livre ses impressions à ses collègues dans ces lettres écrites au mo-

ment même où la puissance de Neander et de Schleiermacher semble le bouleverser sont garants de cette rare fraternité. C'est aussi une belle leçon !

1823. Avant de confier au jeune répétiteur nouvellement promu la chaire d'Histoire ecclésiastique, ses collègues responsables l'envoient prendre contact avec l'enseignement des grands centres protestants : Göttingen, Magdebourg, Berlin, Breslau (1). Ce voyage était à la fois une enquête sur l'organisation des Universités et un complément de formation personnelle : aussi on y voit Möhler constamment préoccupé de ce qu'il sait devoir être la matière de son prochain enseignement : l'Histoire de l'Église. Il est très attentif à tout ce qui s'y rapporte et cherche à discerner le plus exactement possible l'esprit qui doit y présider et en animer toute la recherche.

Durant ce voyage, le séjour de Berlin fut pour le jeune théologien et de son propre aveu « le moment le plus décisif et le plus important » de sa vie. Pour le bien comprendre il faut se rappeler tout d'abord dans quel climat spirituel très spécial se développait une intelligence de l'Allemagne religieuse, il y a un siècle. La puissance du protestantisme établi, l'attitude de minorité réservée au catholicisme, la compénétration géographique et spirituelle des deux confessions, les connexions de leurs croyances renforcées par un identique courant culturel malgré la différence de leurs vues initiales, c'étaient là autant de composantes d'une atmosphère spirituelle et intellectuelle qu'il faudrait avoir vécue pour en comprendre l'intensité réelle. Par elle seulement peut s'expliquer l'extraordinaire importance, pour la

(1) On peut suivre ce voyage en détail et les impressions de Möhler dans sa Correspondance d'alors. Cfr. *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Bd. 1. Hrsg. von Dr. St. Lösch (Munich. Josef Kösel et F. Pustet, 1928). Ch. III : Akademische Studienreise durch Deutschland und Oesterreich. 1822-1823, p. 65.

vie et l'œuvre de Möhler, du séjour fait par celui-ci à Berlin.

Ce fut une véritable révélation. A Göttingen l'enseignement et la fréquentation de Plank l'avaient plutôt déçu (1). A Berlin c'est un grand enthousiasme qui s'empare de lui. Il est transporté par l'enseignement de la faculté protestante de théologie à laquelle, délaissant les cours de Hegel (2), il accorde, selon sa méthode déterminée à l'avance, toute son attention. Il écrit :

« Il suffit de nommer les professeurs de théologie pour savoir ce qu'il y a à en attendre : Schleiermacher, Neander, Marheinecke, Strauss (3)... Il y a là une vie et une activité scientifique vivace, intérieure, profonde, authentique. Le savoir se montre ici dans son essence propre et originale : Il embrasse pensée et vivre... (4) L'esprit, le sérieux profond avec lequel on s'y adonne au savoir, la véritable religiosité qui pénètre tous les maîtres, la reconnaissance singulière qu'ils ont des mérites des autres Églises... distinguent cette faculté de théologie de beaucoup d'autres »(5). On voit par les caractéristiques indiqués ici de quelle rencontre il s'agit. En Schleiermacher, Möhler le catholique

(1) Gottlieb Jakob Plank (1751-1833) « der Alte » ainsi que le désigne Möhler pour le distinguer de Plank « der Jünge » également à Göttingen. Cfr. Lösch, *op. cit.*, p. 74-75. Plank fut le maître de Marheinecke et de Neander. L'impression de Möhler correspond à ce jugement de Lichtenberger : « La manière dont Plank conçoit l'histoire manque absolument d'élévation et de poésie : c'est le pragmatisme le plus sec et le plus borné » (*Histoire des Idées religieuses*, II, p. 41) : Möhler qui l'avait entendu est plus nuancé : « Plank's Vorlesungen aus der Kirchengeschichte besuchte ich bisher : eine so pragmatische Behandlung der Geschichte hörte ich nie ». Lösch, p. 73.

(2) L'influence de Hegel sur Möhler n'entre pas dans le cadre de cet article. Consulter à ce sujet : Karl Eschweiler, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*.

(3) Gehrard Friedrich Albert Strauss (1786-1863), l'auteur de « Glockentöne » comme le signale Möhler, et non pas David Strauss. Cfr. Lösch, pp. 83, 89, 513, note 1.

(4) Lettre de Möhler. Lösch, *op. cit.*, p. 82-83.

(5) Lettre de Möhler. Lösch, *ibid.*, p. 85-86.

reconnaît tout ce qui là-bas, à Tubingue, l'avait enrichi et tout ce qui, à Berlin, donnait aux travaux, à la vie, au savoir de ces hommes qu'il fréquentait cette flamme religieuse, cette puissance mystique, cette plénitude de pensée que lui, Möhler, allait revendiquer avec passion pour l'Église de sa foi. De Marheinecke peut dater chez lui l'idée de ce qui sera plus tard la « Symbolique » dont ce théologien avait donné l'exemple dès 1810 du côté protestant (1). D'autre part les sujets traités par Marheinecke comme « le développement de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie dans les trois premiers siècles, la tradition d'après la doctrine catholique, les rapports de l'Écriture et de la Tradition, l'épiscopat, la primauté de l'Évêque de Rome » (2) autant de thèmes qui seront bientôt la préoccupation prédominante de Möhler : ce sont déjà les grandes lignes de « L'Unité dans l'Église ». On ne peut pas ne pas faire le rapprochement (3). Entre tous ce fut Neander qui exerça sur Möhler la plus forte attirance. Comme Plank, celui-ci enseignait l'histoire de l'Église mais, au dire de son disciple inattendu, avec une maîtrise incontestablement supérieure : « Qu'est-ce que Plank, écrit celui-ci, à côté de Neander ? Plank navigue à la surface, Neander saisit tout dans la profondeur la plus profonde. Ses conférences seront pour moi inoubliables. Elles auront une influence décisive sur mes travaux d'histoire de l'Église » (4). Möhler va souvent voir le Maître. Il lui parle

(1) « Vienne le jour, avait écrit Marheinecke dans le 3e volume (1813), où paraîtra une expression critique analogue du système protestant d'après les principes du catholicisme, et les temps seront proches où l'on pourra songer à une fusion ». Cfr. LICHTENBERGER, *op. cit.* II, p. 326 et GOYAU, *Möhler*, p. 40.

(2) Les deux premiers points avaient fait le sujet de ses premières publications. Les trois autres se retrouvent dans le 3e volume de son grand ouvrage de 1813, cfr. LICHTENBERGER, *Id.*, p. 325-326.

(3) L'*Unité dans l'Église*, de 1825, porte en sous-titre : « Du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église ».

(4) Correspondance de Berlin, janvier et février 1823. Cfr. LÖSCH, pp.

de ses projets. L'accueil de Neander le remue profondément. Il est surtout frappé de « l'impartialité inlassable » avec laquelle l'historien rend justice à la vérité où qu'elle se trouve. Le sérieux et la probité de sa méthode sont un exemple auquel Möhler restera fidèle. « Il connaît à fond Origène, Tertullien, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, saint Bernard... C'est un historien indépassable *(unübertrefflich)* qui fera époque parmi les protestants... » (1)

Cet enthousiasme de Möhler a quelque chose de tragique si l'on compare ces lignes aux quelques mots qu'il a sur les prêtres catholiques rencontrés à Berlin : « J'ai eu quelques rapports avec eux », écrit-il sèchement. Dans la lettre envoyée à ses confrères de la Faculté, il n'y fait même plus allusion.

Or malgré cette emprise de la pensée protestante, de sa religiosité, et même *à cause d'elles*, c'est à Berlin que Möhler, jusque là mal affermi, va brusquement prendre conscience de ce qu'il y a d'unique et d'indestructible dans le catholicisme, ce qui est *sa marque* indélébile, critère de toute pensée, de toute vie : l'Unité. Il le dira plus tard, et nous ne saurions trop souligner la portée de ce texte : « Ce qui, d'après les présomptions humaines, était de nature à détacher de la cause catholique mon esprit *indécis encore* (2) devint précisément, entre les mains de Dieu, un moyen pour que le catholicisme *se révélât à moi* dans son indestructible force, dans son éternelle élévation, dans sa dignité : de sorte que mon séjour à Berlin doit être réputé comme le moment le plus décisif et le plus important de ma vie... » (3)

82-86. Möhler publiera un compte-rendu des monographies de Neander sur saint Jean Chrysostome en 1824 et sur Tertullien en 1825 dans la *Theol. Quart.* de Tubingue.

(1) Corresp. de Berlin, janvier-février, 1823.

(2) Möhler était prêtre depuis bientôt quatre ans !

(3) D'après Beda Weber : *Charakterbilder*, cité par Goyau, *op. cit.*, p. 15.

Que cette révélation ait bien été celle de l'unité dans l'Église, cela n'est pas explicitement dit ici par Möhler mais l'ouvrage qu'il publiera deux ans plus tard sous ce titre en fait foi. Avant d'en entreprendre l'analyse de ce point de vue, on peut déjà en chercher le témoignage dans ce que nous pouvons discerner de ses réactions à travers l'enseignement de ces maîtres de rencontre.

Neander certes enseignait ainsi avec force et pénétration des idées chères au groupe catholique de Tubingue. Elles n'en étaient pas moins toutes héritées de Schleiermacher. C'était le leit-motiv des théologiens de sa tendance : un sens profond de l'infini, de notre contact personnel avec lui, un sentiment religieux d'une intensité telle qu'il ne peut que se répandre au dehors tout en demeurant quelque chose d'extraordinairement intime et incommunicable, la certitude que la communauté véritable ne saurait exister réellement sans ce lien spirituel des expériences individuelles toutes diverses et cependant toutes unies dans leur sentiment commun de l'infini, — autant de valeurs authentiques et pourtant radicalement faussées, toutes reprises par Neander. L'Histoire de l'Église — abstraction faite, dans les termes, de ces présupposés — peut ainsi être définie sans l'ombre d'une erreur : elle est « l'histoire de la pénétration de la vie humaine par le principe de vie divine qui lui a été communiqué par Dieu en Jésus-Christ... L'agent principal qui détermine ses progrès, c'est le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ agissant dans la communauté des croyants qu'il a fondée » (1).

A lire ce texte, il n'y a rien qui soit plus authentique et plus paulinien. C'est tout cela et le mysticisme qui l'inspire que Möhler va s'efforcer d'intégrer, au nom de la véritable

(1) Ce passage, extrait de l'*Histoire de l'Église* de Neander dont le premier tome paraîtra en 1826, représente donc bien la pensée de ce théologien à cette époque. Cfr. LICHTENBERGER, *op. cit.*, II, p. 251, note 2. p. 253-254.

tradition et de la véritable et unique Église. Cependant, il y avait quelque chose que son cœur catholique — venant peut-être au secours de sa raison indécise — ne pouvait se résoudre à admettre : tout ce mysticisme de Schleiermacher, enraciné dans une expérience puissante certes, dominatrice même, mais humaine, inclinait, aboutissait à « un panthéisme désespérant » (1).

Dans sa « Dogmatique » (1821) celui-ci écarte « purement et simplement » le dogme de la Trinité ; la préexistence divine du Christ n'y est pas admise parce que non déterminée nécessairement par la foi religieuse. De même pour Neander : s'il semblait garder davantage à la majesté du Christ son caractère divin (2), cependant, tout autant que Schleiermacher il dissolvait le réalisme de sa Présence dans l'Église. En effet, oublieux l'un et l'autre de la débilité de la nature humaine, ils niaient qu'il y eut d'autre Église que l'Invisible, et les autres églises — visibles — ne représentaient plus pour eux que l'union précaire, essentiellement versatile, des diverses affinités d'expériences. Comment Möhler n'aurait-il pas ressenti la nécessité absolue d'un lien indestructible, d'une garantie certaine ? Comment pouvait-il consentir à laisser la vérité de Dieu ainsi tributaire de chacun des hommes ? « Si la Tradition n'avait pas immédiatement pris un corps, dira-t-il, nous serions dans un rêve perpétuel, sans savoir comment nous sommes venus au monde, sans même savoir ce que nous sommes, ce que nous devons être... Parce que l'Église et ses différents membres ne pourraient pas prouver l'identité de leur foi avec la foi de tous les temps, la nôtre même nous paraîtrait douteuse» (3).

Or c'était bien à cela qu'aboutissait la conception de

(1) L'expression est de Möhler.

(2) Noter que Neander entreprit de réfuter David Strauss afin de maintenir, bien que mystérieuse, la divinité de Jésus. Cfr. LICHTENBERGER, *id.*, p. 258.

(3) *Die Einheit in der Kirche*. Cfr. GOYAU, *op. cit.*, pp. 81-82.

Neander selon laquelle il n'y avait pas d'autre Église que l'Invisible, déliée de toute formule ou symbole transitoire, délivrée de toute institution. Möhler, lui, veut un christianisme objectif. Le mot est dans *L'Unité*. « Je pense, ajoutait-il en parlant du Christ, que je ne voudrais plus vivre si je ne L'entendais plus parler » (1).

Qu'est-ce donc qui pouvait l'assurer infailliblement de cette continuité, de cette Présence, sinon l'Église une et indivisible ayant reçu pouvoir, mission, esprit et grâce pour transmettre le dépôt sacré ? Sans cela, sans cette tradition *vivante et consciente*, « il n'y aurait pas d'Église, car, non moins que l'unité même de la vie intérieure, *la continuité de la connaissance de cette unité* est indispensable à l'Église dans toutes les variations de son existence... » (2)

Sans doute, et on l'a vu plus haut, c'est avant tout aux professeurs catholiques de Tubingue que Möhler devait ce pressentiment de l'unité nécessaire : « Le Christianisme, avaient-ils écrit, est un organisme vivant qui a son essence propre *et la maintient* au cours des processus historiques. De toutes les confessions qui se disent chrétiennes, la seule authentique est celle qui conserve cette essence et continue le christianisme originel... » (3) On peut cependant penser que l'expérience de Berlin eut ceci de décisif que plus l'admiration de Möhler à l'égard des maîtres protestants fut grande et plus il eut le sentiment aigu qu'ils étaient des séparés : à deux pas l'un de l'autre ils niaient ou affirmaient la divinité de Jésus et chacun bâtissait pour son compte son expérience et sa notion de communauté. Certes ils avaient une valeur religieuse très haute, mais ils demeuraient des séparés : le catholicisme, lui, avait cette force inégalable d'être *un*, appuyé sur le roc des origines.

(1) Cette belle parole est dans *L'Unité*.

(2) *Die Einheit in der Kirche*. GOYAU, *id.*, p. 82. C'est nous qui soulignons.

(3) Articles de la *Theol. Quart*, 1819, cfr. *supra*, p. 9.

Il restait cependant bien vrai qu'on risquait d'y oublier, pour les exigences d'une unité extérieure nécessaire, l'unité plus profonde : cette communion dans une même expérience religieuse, garantie par Dieu même, et qui se réalise dans les âmes par la présence de l'Esprit.

La vie dans l'unité, voilà ce que Möhler va maintenant découvrir.

(A suivre) Fr. G. ROUZET, O. P.

Les Monastères de Ouadi-Natrûn

Le *Metropolitan Museum of Art* de New-York a entrepris une série de publications se rapportant à des recherches, des fouilles, des études sur l'Égypte ancienne, publications dont les auteurs avaient été commissionnés et subventionnés pour réunir les documents nécessaires.

Trois ouvrages de la série « Egyptian Expedition » sont écrits par M. Hugh G. Evelyn White et s'occupent des monastères encore existants dans les sables du désert à l'ouest du Caire dans une dépression où l'on trouve une source, une suite de lacs marécageux et des sédiments de sel de natrium, dépression qui s'appelle Ouadi-Natrûn et qui s'identifie, affirme M. Evelyn White, avec le désert de Scété où se retira d'abord S. Macaire l'Égyptien.

Dès 1916, M. E. White avait été chargé de publier une monographie sur ces monastères, vestiges d'un glorieux passé ; au moment de la publication, la monographie était devenue une volumineuse contribution à l'histoire, la production littéraire, l'architecture de ces monastères, à laquelle avaient préludé trois expéditions sur les lieux et un inlassable travail d'investigation. Mais cette contribution est-elle d'un caractère strictement scientifique ou seulement documentaire ?

Au moment où en 1924, M. E. White se disposait à faire une dernière revision de son manuscrit, il se décida à publier d'abord un recueil de textes coptes trouvés au monastère de Saint-Macaire et traduits par ses soins. C'est le tome II de l'*Egyptian Expedition Publications* et le premier volume consacré aux monastères du Ouadi-Natrûn ; Part I : *New Coptic Texts from the Monastery of S. Macarius.* La

mort de l'auteur retarda cette édition préparée par lui et éditée en 1926.

M. W. Hauser, son plus fidèle collaborateur, se chargea de la révision des deux autres manuscrits, l'un concernant l'histoire de ces monastères, l'autre l'architecture. Il a laissé le travail de son prédécesseur tel qu'il était, sans même y mettre cette appréciation de la valeur des sources, ce jugement critique élémentaire que M. E. White aurait certainement ajouté. Nous possédons donc seulement un inventaire très détaillé et soigneusement classé, une mine très complète de renseignements, dont l'emploi est facilité par des tables détaillées à la fin de chaque volume.

M. E. White, professeur d'archéologie à l'Université de Leeds (Angleterre), se spécialisa dans l'étude du copte, mais n'a jamais été un arabisant ; il a dû recourir, pour les sources arabes, à l'obligeance et aux conseils de savants, lui fournissant des traductions et des renseignements. En outre, pour l'histoire moderne des monastères il n'a pu consulter ni les archives d'État, ni les archives ecclésiastiques ; ce qui réduisait considérablement le champ de ses investigations.

L'édition in-folio, sur papier de luxe, tirée à cinq cents exemplaires est due à la munificence de M. Ed. Harkness et a été exécutée par la *University Press* de Cambridge (Angleterre).

Ce monumental ouvrage décrit les fastes d'un passé religieux qui appartient avant tout à l'Église monophysite copte, mais se rattache par ses origines à l'Église catholique jadis une et unifiée ; il est dû à la collaboration de bienfaiteurs, de savants et de techniciens de différents pays et de confessions religieuses diverses qui ont un même respect et un même intérêt pour ces restes vénérables.

* * *

The Monasteries of Wâdi'n Natrûn. Part I : *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, by Hugh G.

Evelyn White. New-York, 1926. In-4, XLVIII + 304 p., 17 pl. ; $ 12.

Le volume contenant les textes tirés de la bibliothèque de Saint-Macaire comprend trois parties. La première expose l'histoire de cette bibliothèque. Viennent ensuite les textes précédés chacun d'une analyse paléographique minutieuse ; enfin, de bonnes photographies font la joie des paléographes.

Cette bibliothèque connut bien des vicissitudes, depuis sa formation (début du Ve siècle) jusqu'à la visite intéressée que lui fit M. E. White, après bien d'autres savants. Détruite au Ve siècle, puis au VIe, enfin en 817, elle perdit, dans cette dernière catastrophe, les manuscrits qui avaient survécu aux deux premiers cataclysmes. Cela explique qu'elle n'ait livré aucun manuscrit antérieur au IXe siècle. Sans se décourager et stimulés par la présence, chez eux, du patriarche copte, les moines de Saint-Macaire reconstituèrent leur bibliothèque, dont l'âge d'or s'échelonne sur les IXe-Xe siècles. Après la destruction par le fer et le feu, vint le pillage scientifique qui fit la renommée de plus d'un savant européen. Il est vrai que les propriétaires s'en désintéressaient un peu trop ; les manuscrits étaient en vrac dans une oubliette.

L'expédition égyptienne en a-t-elle tiré des pièces très importantes ? Non, et l'écrin vaut plus que les bijoux, car on a édité avec un luxe inouï des fragments fort étriqués. On y trouve de tout : des apocryphes, des vies de saints, des homélies, des extraits bibliques et des fragments liturgiques. Plusieurs de ces débris complètent des manuscrits emportés depuis longtemps dans les bibliothèques européennes.

D'après les photos qui terminent le livre, il apparaît que le cachet artistique ne rachète pas la pauvreté relative des textes.

On ne peut qu'admirer la conscience de l'éditeur et féliciter la Maison qui a réalisé là un chef-d'œuvre de présentation.

D. B. M.

* * *

Part II. *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, by Hugh G. Evelyn White (edited by Walter Hauser). New-York, 1932. In-4, XLIV + 700 p., 8 pl. ; $ 15.00.

Les chrétiens du Bas-Empire romain et ceux du Moyen-Age en Europe occidentale ont voué aux premiers moines de l'Égypte, Paul, Antoine, Macaire, Pacôme, Amon, une admiration, une vénération, un culte semblable à celui des martyrs. Ils recueillaient leurs paroles, ils consignaient les événements de leur vie, ils racontaient le récit de leurs miracles et se rendaient en pèlerinage à leurs tombes. Après ces premiers ermites, la vie du désert prit une forme et une organisation plus ou moins développée suivant des règles écrites ou bien des traditions des anciens.

Au IVe siècle, la vie cénobitique a prévalu dans la haute et moyenne Égypte, tandis que la vie érémitique se maintenait dans la basse Égypte, mais en des groupements que l'on désignait sous le nom de laure.

Avant la conquête arabe (641) ces laures étaient plusieurs centaines, disséminées autour d'Alexandrie et dans les déserts de l'Ouest du Nil ou plus loin encore vers le Sud, sur les deux rives du fleuve. Les moines vivant isolés (ermites) ou réunis sous l'autorité d'un abbé (cénobites) se comptaient par milliers.

Aujourd'hui il reste huit monastères dans toute l'Égypte : celui de Saint-Antoine et de Saint-Paul dans le désert près de la Mer Rouge, celui de Saint-Siméon au mont Kalamon (Fajoum), celui d'al-Muharrak dans la haute Égypte et les quatre dont il sera question ici : Saint-Macaire, Bishôi, des Syriens et El-Baramûs. Tous ces monastères abritent encore environ trois cents moines peu cultivés et peu actifs, soucieux surtout de conserver comme des reliques des monuments délabrés et des coutumes désuètes.

Dans l'histoire tentée par M. E. White, on remarque

aussitôt que les renseignements sont de plus en plus rares à mesure qu'on se rapproche du temps présent : ainsi la période romaine (315-451) comprend 217 pages ; la période byzantine (451-641), 54 pages ; la période de la conquête arabe (641-880), 98 pages ; la période médiévale (X^e-XVe S.), 80 pages ; la période moderne (XVIe-XIXe S.), 25 pages. Les sources ne sont pas plus rares, mais, comme nous l'avons dit, elles n'étaient pas accessibles aux investigations.

L'ouvrage de M. E. White, par son format et l'ampleur de ses développements est peu accessible à beaucoup de lecteurs s'intéressant à l'Orient. Indiquons pour ceux-ci les principales conclusions de cette histoire, non pas en suivant l'ordre historique, mais en remontant des derniers chapitres aux premiers.

Le livre se termine par un excursus sur la bibliothèque du monastère dit des Syriens, semblable à celui du premier volume de cette trilogie concernant la bibliothèque du monastère dit de Saint-Macaire. Le monastère des Syriens a vu sa bibliothèque s'enrichir en 952 sous l'abbé Moïse de Nisibe, de nombreux manuscrits coptes et syriaques ; mais s'appauvrir à partir du XVIIIe siècle par les achats des bibliophiles européens, qui enlèvent les manuscrits les plus précieux. Mais nous savons dans quelles bibliothèques d'Europe ils sont conservés. Il manque l'inventaire des ouvrages restés en possession du monastère, entassés dans un réduit sans lumière — disent les visiteurs — nous ne savons si l'accès de cette chambre était interdite aux recherches ou si le contenu est trop insignifiant pour être inventorié.

Un second problème très important consiste à identifier les quatre monastères actuellement existant avec ceux qui existaient jadis et fixer approximativement la date de leur fondation. Au IXe siècle il existait huit monastères : celui de Saint-Macaire, celui de Jean Kolobos, le monastère de Bishôi, le monastère de Maxime et Domèce, désigné aussi par le vocable Barâmûs et quatre monastères de la

Theotokos annexés à chacun des précédents. Après la destruction des monastères par les Arabes, en 817, les huit monastères existant alors ne se relevèrent pas tous : celui de Jean Kolovos disparut alors, ainsi que trois autres monastères annexés dont un seul, annexé à celui de Bishôi, subsista et se releva après avoir été acheté et restauré par la communauté syrienne du Caire ; voilà pourquoi il resta désigné sous le vocable de monastère des Syriens. Ce dernier monastère ainsi que les trois autres, Saint-Macaire, Bishôi et Baramûs ont été réédifiés au IXe siècle, entièrement en pierres et entourés d'une enceinte, là où jadis il n'y avait qu'une église et une tour en pierre avec des habitations légères disséminées tout à l'entour. Quant aux quatre monastères primitifs, il faut faire remonter leur fondation à la fin du IVe siècle, mais ils n'étaient alors que des agglomérations d'ermitages autour d'une église en matériaux plus ou moins solides.

Pallade, dans son Histoire Lausiaque, nous parle de la montagne de Nitrie et du désert de Scété. Dom Butler (1) identifiait l'établissement de Nitrie avec le Ouadi-Natrûn à cent kilomètres d'Alexandrie. M. E. White, après une étude des lieux et une minutieuse investigation des textes, conclut avec plus de vraisemblance à regarder le Ouadi-Natrûn comme le désert de Scété et à placer la montagne de Nitrie à quarante kilomètres d'Alexandrie, près d'un village qui s'appelait alors Nitria. De cet établissement, on n'a retrouvé aujourd'hui aucun vestige archéologique.

* * *

Si nous remontons à présent l'histoire des quatre monastères du Ouadi-Natrûn, nous notons, au cours de la période moderne (XVIe-XIXe siècles) l'absence complète de rayon-

(1) Dom C. BUTLER. *The Lausiac History of Palladius*, 2 vol. Cambridge, 1898 et 1904.

nement religieux. La vie religieuse y persiste grâce à la fidélité tenace aux offices religieux et aux traditions séculaires. Aucun nom d'higoumène n'émerge, aucun ascète n'attire des disciples, aucun auteur n'écrit d'ouvrage ascétique. Les monastères sont l'objet de la vénération des pèlerins, de la curiosité des voyageurs amenés là par intérêt surtout bibliophile : ceux qui ont laissé la relation un peu circonstanciée de leur visite sont : le R. P. Claude Sicard (1712), Joseph et J. S. Assemani (1706 et 1730), C. S. Sonnini (1778), Lord Curzon (1837), C. Tischendorf (1844). Ce qui frappe les visiteurs, c'est avant tout l'état lamentable des bâtiments et les conditions déplorables de nourriture et d'hygiène où vivent les quelque quarante moines errant dans ces monastères.

La période du Moyen-Age (X^e^-XVe siècles) offre un tableau plus réconfortant. Le début de cette période est l'apogée de la prospérité des monastères rebâtis depuis peu de temps ; cette apogée est due à cette circonstance que le patriarche copte monophysite d'Alexandrie réside au monastère de Saint-Macaire. Après avoir pris possession de son siège il y est intronisé une seconde fois et il y accomplit les principales fonctions de l'année liturgique. Toute la vie religieuse des coptes monophysites se replie sur elle-même dans le Ouadi-Natrûn, qui devient comme un oasis de vie libre au milieu de la domination musulmane tantôt arabe, tantôt turque, tantôt mameluk, rarement tolérante, toujours tracassière, parfois persécutrice. M. E. White note comment la vie monastique acquiert alors un caractère ecclésiastique c'est-à-dire fait naître une préoccupation chez les moines de trouver carrière dans la hiérarchie. Cette préoccupation a certes existé chez quelques moines ambitieux peut-être et actifs : leurs noms nous ont été conservés dans l'histoire à cause des rivalités, des disputes qu'ils ont provoquées, tandis que les noms des deux à trois mille moines peuplant les monastères du Ouadi-Natrûn au début de cette période, et ceux du

millier de moines qui leur restait à la fin, n'ont à quelques exceptions près laissé aucune trace, mais auront vécu dans la retraite et le recueillement. C'est ici que les archives ecclésiastiques auraient avantageusement complété une information puisée presqu'exclusivement à deux sources : l'Histoire des Patriarches (1) menée par Sévère, évêque d'El-Eschmoumène jusqu'au dixième siècle et par ses continuateurs bien au-delà, et les ouvrages de Makrizi, un érudit arabe du quatorzième siècle (2).

D'autre part cette période est aussi pauvre que la suivante en personnalités monastiques marquantes : au Xe siècle Moyse de Nisibe, higoumène du monastère des Syriens, a joué un rôle important : il a été un administrateur habile et un bienfaiteur plutôt qu'un savant et un ascète.

Tout ce qu'on peut trouver de caractéristique durant cette période c'est l'accentuation de la forme cénobitique du monastère : ceux-ci ne sont plus des laures avec un centre dont dépendent des cellules isolées d'ermites, tous les moines sont réunis à l'intérieur d'un puissant mur d'enceinte servant de protection en cas d'attaque des Arabes et lui donnant l'aspect extérieur d'une forteresse.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur la période qui s'étend du concile de Chalcédoine au début de la période médiévale (451-881).

Elle se divise en deux parties sensiblement d'égale longueur et divisées par la conquête arabe de l'Égypte (641) ; dans la première période l'Église copte monophysite lutte contre la hiérarchie grecque orthodoxe ; dans la seconde contre la domination musulmane.

(1) B. Evets. *History of the Patr. of the Coptic Church of Alex.* (S. Mark to Benjamin I) Patr. Or. I ; fasc. II et III. Le reste de cette traduction M. E. W. l'a eue en manuscrit.

(2) Dans la bibliographie p. XXXIX se trouvent renseignés les ouvrages suivants de Makrizi : Histoire des Coptes (trad. allemande), Description topographique et historique de l'Égypte, Livre des admonitions et des observations, Histoire des sultans mameluks, (trad. franç.).

En 451 le patriarche Dioscore, déposé au concile de Chalcédoine, entraîna dans le schisme et l'hérésie monophysite la grande partie de la population rurale de l'Égypte et la plupart des monastères ; depuis lors l'Église d'Alexandrie se trouva souvent divisée en deux fractions et lorsque l'unité se rétablit, l'Égypte obéit tantôt à un monophysite, tantôt à un orthodoxe. L'invasion des Perses reforme l'unité, mais elle se désagrège de nouveau lorsque Heraclius, maître encore une fois de l'Égypte cherche à rallier les deux fractions au monothélisme et à établir un patriarche byzantin de son choix sur le siège d'Alexandrie, occupé alors par le patriarche monophysite Benjamin (628). Celui-ci s'enfuit dans le désert et jusqu'à la conquête de l'Égypte par les Arabes se dérobe aux recherches dans les monastères monophysites. Les Coptes monophysites accueillirent les Arabes comme des libérateurs et ceux-ci laissèrent la possession tranquille des monastères et des églises aux chrétiens, mais les grevèrent de très lourds impôts. Il n'y eût de persécution violente que sous le sultan El-Hakem. Cependant dès cette époque la résidence ordinaire du Patriarche était au monastère de Saint-Macaire.

Durant la période byzantine chacun des quatre monastères primitifs établit un monastère désigné par le vocable de la Theotokos accolé à celui du monastère fondateur. Ces quatre nouveaux monastères c'est à dire ces agglomérations d'ermites autour d'une seconde église, d'après les conjectures de M. E White, groupaient après le concile d'Éphèse les moines partisans de Cyrille d'Alexandrie, tandis que les moines monophysites rejetant le vocable de Theotokos restaient en possession des premiers monastères. Les sources historiques relatent en effet les graves désordres arrivés dans les églises au moment des offices et provoqués par les controverses dogmatiques de cette époque.

M. E. White estime que le nombre des moines du Ouadi-Natrûn s'élevait en 550 à trois mille. Les sources ne don-

nent pas de chiffres. Outre les deux sources arabes déjà mentionnées nous avons pour cette période les annales du patriarche melchite Eutychius (Xe s.), la chronique de Jean Nikiu et les Synaxaires constantinopolitains, arabe jacobite, et éthiopien : les renseignements historiques concernant nos monastères peuvent y être glanés. Quelques autres ont pu être recueillis sur les feuillets de manuscrits des bibliothèques.

Une particularité conservée durant toute cette période est la charge d'higoumène du désert de Scété ; c'était celle du prêtre le plus ancien du monastère de Saint-Macaire, celui-ci avait l'autorité la plus étendue sur tous les moines et jugeait de toutes les infractions aux traditions. Deux d'entre eux ont laissé une réputation d'ascétisme : Daniel (VIe s.) et Jean (VIIe s.).

* * *

Nous atteignons ainsi la période des origines de la vie monastique au désert de Scété (250-451) à laquelle M. E. White consacre une étude très détaillée, étudiant en même temps les établissements monastiques de Nitrie et des Cellules, si intimement unis au désert de Scété dans les deux principales sources grecques, les *Apophtegmata Patrum* e l'Histoire Lausiaque de Pallade ainsi que les ouvrages latins de Cassien. Toute une vaste organisation monastique s'étendait alors à l'ouest du Delta depuis Alexandrie jusqu'au Caire et s'opposait au cénobitisme pacômien par son caractère d'individualisme et de recherche d'ascétisme extraordinaire. Il y est moins question de monastères de vie en commun que de solitaires vivant groupés ou bien isolés, mais en contact avec d'autres solitaires.

Les sources coptes et arabes donnent souvent des renseignements assez fantaisistes sur la vie des solitaires ; aussi M. E. White se réfère surtout à Pallade (Histoire Lausiaque), Cassien (Institutions et Conférences), Rufin (*Historia Mo-*

nachorum) et les *Apophtegmata Patrum*, qui grâce aux renseignements topographiques et archéologiques recueillis par lui-même se comprennent beaucoup plus aisément.

M. E. White puise presque tous les renseignements concernant les débuts de la vie monastique à Nitrie, aux Cellules et au désert de Scété à la rédaction latine de l'*Historia monachorum* (P. L. XXI, 387-462), au texte grec de l'Histoire Lausiaque (P. G. XXXIV, 995-1262) et aux *Apophtegmata Patrum* (P. G. LXV, 71-440) ; il réunit simplement tous les renseignements concernant un même ascète en les conciliant entre eux.

Or dom C. Butler (vol. I, p. 10 suiv.) a insisté sur le fait qu'il existe une rédaction grecque de l'*Historia Monachorum*, dont Rufin n'aurait fait que la traduction. Le texte grec a donc plus de valeur et est l'original.

Dom C. Butler (vol. II, intr. XIII) a montré encore avec le Dr Preuschen et indépendamment de lui, à la « suite d'une enquête très étendue sur les manuscrits et les versions que le texte de l'Histoire Lausiaque (trad. latine de Hervetius, Migne P. G. XXXIV et VIII Rosweyd) est une rédaction interpolée, dans laquelle un auteur postérieur à Pallade a fusionné l'*Historia Monachorum* et le texte authentique de l'Histoire Lausiaque ». Celle-ci, plus courte, est publiée dans le IIe volume de Butler ; elle permet de discerner les renseignements dus à Pallade et ceux de Rufin.

Enfin W. Bousset (1) à la suite d'une très minutieuse étude sur les manuscrits, les versions et les rédactions des *Apophtegmata* discerne les apophtegmes qu'il considère comme primitifs et originaux et ceux qui se sont ajoutés au cours des temps. Pour caractériser la vie érémitique du début, le discernement des parties originales est ici capital.

(1) *Apophtegmata*, Tubingue, 1923. Cet ouvrage ne figure pas dans la bibliographie de M. E. White, non plus que d'autres ouvrages allemands sur le monachisme égyptien.

En décrivant la vie des grands solitaires du désert de Scété M. E. White réunit généralement tous les renseignements épars dans les sources. Or les deux auteurs précédents ont une tendance à considérer l'Histoire Lausiaque et les *Apophtegmata* comme représentant l'une la tradition grecque et l'autre la tradition égyptienne ; deux traditions qui n'ont pas de point de contact et un caractère très différent. Dans beaucoup de questions il faut préférer l'une des traditions et rejeter l'autre, sans essayer de les concilier.

M. E. White l'a fait lui-même parfois, mais sans dire sur quoi il s'appuyait.

* * *

L'application des remarques précédentes se comprendra mieux par un exemple : prenons dans la *History of Monasteries* les pages consacrées à saint Macaire l'ancien ou l'Égyptien (p. 60-73). M. E. White emprunte la chronologie de cette vie principalement à Pallade ; en voici les principales dates : 300 naissance ; 330 retraite à Scété ; 356 mort de saint Antoine, de nombreux disciples étaient réunis sous la direction de saint Macaire ; 380 il y a quatre églises au désert de Scété ; 390 mort de saint Macaire.

M. E. White distingue quatre moines Macaire : Macaire l'ancien, Macaire d'Alexandrie, Macaire de Pispir, Macaire l'homicide. Or la distinction de ces quatre personnages a toujours exercé la sagacité des historiens ecclésiastiques. Dom C. Butler (vol. II, p. 193, n. 26) a donné les raisons de la distinction et même il pousse l'énumération encore plus loin : il se base, pour distinguer les trois premiers, principalement sur Pallade.

M. E. White admet que Macaire l'ancien a vécu à Scété et Macaire d'Alexandrie aux Cellules. Ainsi le trouvons-nous chez Pallade ; Rufin au contraire intervertit ces données. Pourquoi a-t-il si peu de créance sinon à cause de l'opinion

(C. Butler, vol. I, p. 10 suiv.) suivant laquelle l'*Historia monachornm* de Rufin n'est pas un récit original ?

M. E. White se rallie enfin aux vues de dom Butler (vol. I, p. 225 et 263) lorsqu'il dit que saint Macaire était un disciple de saint Antoine dans ce sens large qu'il avait recours à ses conseils ; rien ne prouve qu'il aurait eu sa formation érémitique auprès de saint Antoine. Dom C. Butler dit que cette donnée exacte se trouve dans l'original de Rufin. En effet l'épithète de « disciple de saint Antoine » se trouve dans le texte *grec* de l'*Historia Monachorum* appliquée à Macaire l'ancien (le texte latin de l'*Histoire monachorum* l'applique à Macaire d'Alexandrie, et l'Histoire Lausiaque, texte rétabli par C. Butler, ne contient pas ce renseignement). — Ici nous voudrions faire une réserve de plus : il n'est même pas sûr qu'il y ait eu des relations entre Antoine et Macaire. Les deux *Apophtegmata* qui en font mention ne sont pas, d'après Bousset, parmi les plus anciens. Mais Macaire est resté fidèle à la vie érémitique stricte, tandis que Pacôme, qui s'était formé auprès d'Antoine, a adopté très tôt le régime cénobitique : Macaire est le vrai continuateur d'Antoine.

Tous les détails précédents sont empruntés aux sources de la tradition grecque ; les *Apophtegmata* représentent la tradition du pays même, des moines coptes. Si nous détachons des quarante et un apophtegmes se rapportant à Macaire l'ancien les douze communs à toutes les versions (Bousset, voir. table I, p. 94 et suiv.) nous trouvons une physionomie de saint bien marquée. Il est d'abord doué d'un rare bon sens et d'une prudence surnaturelles. Pour ses contemporains le désert de Scété était un objet d'épouvante, où on ne s'aventurait qu'en caravane ; Macaire y avait observé la présence d'eau, de palmiers dont la fibre des feuilles tressée en cordes servirait à confectionner des paniers, et le va et vient des caravanes en quête de sel, auxquelles en échange de paniers il demanderait du pain. On appelait

saint Macaire *Παιδαριογέρων* (1) le vieillard-enfant, et cette jeunesse de sentiments aura été une des principales causes de la confiance et de l'attachement de ses disciples (A. 31). Sa fuite au désert est provoquée par l'aveu d'une fille-mère, qui après lui avoir valu par une fausse accusation les sévices des habitants de son village, reconnaît sa calomnie et l'expose à un revirement dans l'estime de cette même population (A. 1). Au désert il vit dans la plus grande solitude, sans avoir à subir les furieux assauts des démons que connut saint Antoine ; le diable au contraire le renseigne sur les dispositions mauvaises d'un jeune moine habitant loin de là : il va le trouver et provoque des aveux par la confession de ses propres fautes. Saint Macaire lui laisse même un petit programme de vie ascétique, qui probablement était le sien et qui n'a rien d'exagéré pour ces moines : « Jeûne jusqu'au soir à l'heure de vêpres, exerce toi à la vertu, récite de cœur les Évangiles et les Écritures (dont tu te rappelles) et si une pensée mauvaise te vient ne t'occupe jamais de ce qui est en bas, mais élève tes pensées en haut et sur-le-champ le Seigneur te portera secours ». Sur ces conseils il se retire et c'est du diable encore qu'il apprendra le succès de sa charitable intervention (A. 10). Il se distinguait par une grande humilité (A. 31), une grande discrétion à voiler les fautes qu'il apprenait en les couvrant pour ainsi dire de sa vertu (A. 33) et une grande assiduité à la prière. Ces traits se retrouvent dans le charmant récit de l'arrivée des deux jeunes gens venus de Rome pour se faire moines, il mérite d'être traduit et résumé ici : Un jour saint Macaire voit arriver deux jeunes étrangers dans le réduit qui lui sert de cellule ; ils avaient entrepris ce long voyage et bravé l'horreur qu'inspire le désert pour joindre Macaire ; l'un portait la barbe, le second une barbe naissante. Ils demandent la cellule de l'abbé Macaire. « Que lui voulez-

(1) BUTLER, vol. II, p. 43.

vous ? » interroge celui-ci ; « Ayant entendu sa renommée et celle du désert de Scété nous sommes venus pour le voir ». — « C'est moi » dit-il alors. Là-dessus ils s'inclinèrent et dirent : « Nous voulons nous fixer en ce lieu ». — « Les voyant délicats et élevés dans l'aisance je leur dis, ajoute Macaire, vous ne pouvez rester ici ». Alors l'aîné déclare : « Si nous ne pouvons rester ici, nous chercherons un autre lieu solitaire ». — « Je me dis en moi-même, pourquoi les repousserai-je et en seront-ils mal édifiés ? Le rude travail les fera fuir d'eux-mêmes. Aussi je leur dis : Venez, construisez-vous une cellule, si vous le pouvez ». — Ils répondent : « Montre-nous la place et nous la construirons ». Le vieillard leur met la hache en main, il leur donne un sac de petits pains et du sel et leur montre la roche dure, en disant : « Extrayez la pierre d'ici, le bois, prenez-le au marais, et quand vous aurez mis le toit, installez-vous ». — « Je croyais, dit Macaire, qu'ils renonceraient devant ce travail. Mais ils demandèrent quelle serait leur occupation par après. Je leur enjoignis de tresser la fibre en un filain : et prenant des feuillets de palmier, je leur montrai comment on commence à tresser un filain et leur dis : Avec ces cordes vous confectionnerez des paniers, que vous vendrez aux gardiens des dépôts de sel pour qu'ils vous apportent du pain. Et je m'en allai. De leur mieux ils accomplirent patiemment ce que je leur avais enjoint ; durant trois ans ils ne vinrent pas chez moi ; tandis que de mon côté je me tourmentais continuellement à la pensée de savoir quelle était leur occupation pour n'avoir cure de venir chercher un mot d'encouragement. D'autres habitants au loin me rendaient visite et ceux-ci établis près de moi ne sont pas venus et ne sont pas allés chez un autre ; ils fréquentent néanmoins l'église, restent silencieux et communient à la synaxe. Alors j'ai prié le Seigneur, en jeûnant une semaine durant, de me révéler ce qu'ils font. La semaine écoulée je me levai et me rendis chez eux pour me rendre compte de

leur conduite. Quand j'eus frappé à la porte, ils m'ouvrirent et me saluèrent en gardant le silence. Je dis une prière et m'assis. L'aîné fit alors signe au plus jeune de sortir : il s'assit pour continuer à tresser sans dire mot. A la neuvième heure il fit un bruit conventionnel, le plus jeune rentra et prépara un peu de pâte ; sur un signe de son aîné la table fut mise, après avoir apporté trois petits pains, il se tint debout en silence. Je dis alors : Venez, mangeons. Nous nous levons et prenons le repas. Il apporta un récipient et nous bûmes. L'heure de Vêpres étant arrivée ils me dirent : Vous retirez-vous ? Je répondis : Non, je couche ici. Ils disposèrent donc une couche pour moi d'un côté et une autre dans l'angle opposé pour eux.

Ils défirent leurs ceintures, enlevèrent leurs bretelles de travail et s'étendirent ensemble sur leur natte en face de moi. Au moment où ils se couchèrent je priai Dieu de me révéler leur manière de faire. Le toit s'ouvrit et la lumière brilla comme en plein jour : eux cependant ne voyaient pas cette lumière. Quand ils crurent que j'étais endormi, l'aîné donna au plus jeune un coup de coude dans le côté, ils se relevèrent, se ceignirent et levèrent les mains au ciel. Je les considérai mais eux ne me regardaient pas. Alors je vis les démons accourir comme des mouches vers le plus jeune, les uns s'installent dans sa bouche, les autres dans ses yeux. Je vis un ange du Seigneur brandissant une épée de feu, le protégeant et chassant les démons. Ceux-ci ne pouvaient approcher de l'aîné. Vers l'aube ils se couchèrent : je fis semblant de m'éveiller et eux de même. Le plus âgé me dit seulement ces paroles : Voulez-vous que nous récitions douze psaumes ? Je réponds oui. Alors le plus jeune psalmodia cinq psaumes d'au moins six versets et un psaume alléluiatique. A chaque verset une flamme de feu sortait de sa bouche et montait jusqu'au ciel. De même lorsque l'aîné ouvrait la bouche en psalmodiant une traînée de feu en sortait et atteignait jusqu'au ciel. Moi aussi je récitai

quelques versets par cœur. Ensuite en sortant je dis : Priez pour moi. Ils s'inclinèrent sans dire mot. Je compris donc que l'aîné était arrivé à la perfection et que le tentateur assaillait encore le second. Peu de jours après l'aîné s'endormit du sommeil de la mort et trois jours après son compagnon ». Lorsque depuis ces jours quelqu'un des Pères se rendait auprès de l'abbé Macaire, ils les conduisait à la cellule des jeunes gens et disait : « Venez et voyez le martyrion, le sanctuaire élevé sur le lieu du martyre des deux jeunes étrangers » (A. 33). Le *martyrion* est resté un sanctuaire et a été l'origine du monastère Baramûs, le monastère des Romains, baptisés des noms de Maxime et Domèce.

En terminant la trop longue analyse de l'ouvrage de M. H. G. E. White nous ne pouvons que souhaiter de voir continuer les investigations sur le monachisme égyptien et la publication de textes trouvés dans les monastères ; le présent volume sera pour ceux qui s'y appliqueront un guide précieux et sagace.

Dom TH. BELPAIRE.

***

Part III. *The Architecture aud Archaeology*, by Hugh G. Evelyn White (edited by W. Hauser) New-York, 1933, in-4 ; XXXIV + p. 271, 93 pl., 18 ill.; $ 15.

Le travail monumental consacré par E. White à l'étude des monastères du Ouadi-Natrûn se complète par un troisième volume uniquement archéologique.

Il nous semble difficile de résumer brièvement ce volume. Pareille accumulation de faits, d'exemples, de descriptions est une véritable mine. On ne pourra plus traiter de l'art religieux copte sans recourir à cet ouvrage. Jusqu'ici nous ne possédions que : Butler, *The ancient coptic churches of Egypt* (1844) et Abu Salih, *The Churches and Monasteries*

of *Egypt* (1895). On se doute de l'importance d'une telle œuvre pour l'étude du monachisme primitif, elle était nécessaire à la perfection de cette monographie des monastères du Ouadi-Natrûn. Importante elle est aussi au point de vue archéologique. L'état des connaissances historiques, les progrès qu'a fait l'archéologie depuis cinquante ans, le perfectionnement des moyens d'investigation et — ceci compte aussi pour de tels ouvrages — de reproduction tout en facilitant le travail de l'archéologue lui impose une discipline plus stricte et lui demande une présentation parfaite. Or ce volume, à ce double point de vue, est parfait. Si on y ajoutait les couleurs ce serait bien la publication définitive. Mais, disons-le, tel qu'il est ce volume se classe parmi les chefs-d'œuvre des publications archéologiques.

Les quatre monastères du Ouadi-Natrûn qui forment l'objet de ce volume sont : Dêr Abû Makâr, Dêr Anba Bishôi, Dêr es Suriân, Dêr El Baramûs.

* * *

La table chronologique des faits, qui ouvre ce volume, donne une idée des vicissitudes traversées par ces monuments. En 330 saint Macaire s'établit à Scété et les quatre monastères sont fondés dans la suite. Disons de suite qu'un schisme s'étant produit dans cette république monastique les monastères furent dédoublés ; des quatre monastères originaux il en subsiste trois, Dêr Suriân actuel étant un des quatre monastères dédoublés. On sait qu'en 408, 434, 444, 570, 817 et 1069 les monastères furent mis à sac. Les documents et les inscriptions nous renseignent suffisamment les dates de construction, de reconstruction, d'additions importantes et des transformations. A l'aide de ces données l'auteur peut fixer l'âge des divers locaux monastiques encore subsistants ; l'étude des restes et des fondations lui a permis de rétablir parfois le plan primitif. Et toutes ces

données réunies, documents, descriptions, vies des Pères, inscriptions, restes, lui ont permis de préciser l'évolution suivie dans l'établissement et l'érection des divers bâtiments qui forment aujourd'hui le monastère, évolution dont le point de départ est un groupement assez libre de cellules de solitaires autour de la cellule d'un anachorète de sainte renommée. Il y a eu interpénétration entre l'évolution du système de vie monastique et les transformations du lieu, les unes voulues par la tendance vers une vie cénobitique, les autres imposées par les circonstances.

Ceux qui ont visité des anciennes églises coptes ou des monastères coptes savent combien il est difficile de déceler, sous les crépis, les plâtrages et badigeonnages, l'âge et la forme primitive d'un édifice ou d'une de ses parties. L'auteur nous affirme clairement qu'il n'existe plus au Ouadi-Natrûn de construction remontant plus haut que le IXe siècle.

Ces monastères coptes se présentent, au milieu du désert, comme des forteresses. Une haute et épaisse muraille les englobe chacun. Et à l'intérieur pas de plan stéréotypé. Des églises, des cellules, des bâtiments conventuels, des hangars, officines, dépendances, un morceau de jardin, les puits et moulins, mais aussi vers le centre une solide tour, le Kasr, destinée à protéger la vie et les biens des moines contre les incursions. Déjà avant la fin du IVe siècle, chaque monastère devait avoir une église. Qu'était-elle ? Un abri de pierres non équarries, de rudes piliers, un toit de feuilles de palmiers. Les cellules ? taillées dans le roc, formées de blocs de pierre, un toit de paille. Très tôt, cependant, l'aspect actuel naquit. C'est au Ve siècle, dit l'A., que l'on construisit le Kasr, c'est à la suite des libéralités de l'empereur Zénon (vers 482) que furent édifiés les bâtiments conventuels et que les moines se groupèrent ; c'est au IXe siècle que l'on entoura tous les bâtiments d'un mur fortifié solide succédant à des murailles de moindre résistance.

Le groupement des moines demanda l'agrandissement des églises, la construction d'un réfectoire. Celui-ci ne fut cependant jamais qu'un lieu de réunion occasionnel et est construit très proche de l'église, dans laquelle, à l'origine, se faisaient les agapes.

Les types d'églises, la construction de l'autel, la forme de la table d'autel, le mobilier liturgique, sont autant d'objets auxquels l'auteur s'arrête dans la monographie de chacun des monastères. A noter le bassin, qui occupe la partie ouest de la nef, dénommé *Lakan* et qui servait au lavement des pieds le Jeudi-Saint et aux bénédictions liturgiques de l'eau à la fête de l'Épiphanie. Des bâtiments conventuels, le réfectoire est le plus digne d'intérêt, par sa position, sa construction et son mobilier : les tables et bancs en maçonnerie, la chaire de lecture. Cuisine, four à pain, celliers, moulins complètent l'installation.

Ces monastères possédaient de riches collections de manuscrits coptes et syriaques. Assemani en emporta une grande partie conservée à la Vaticane et Curzon (en 1848) fit de même au profit du British. Il est difficile d'identifier un lieu qui eût pu servir de bibliothèque. Il semble toutefois que les manuscrits étaient conservés dans le Kasr, en même temps que le trésor. Certaine salle du Kasr se distingue par des niches où l'on empilait probablement ces écrits précieux, ainsi que dans des coffres. Au dire de nombreux voyageurs, il ne semble pas que les moines coptes y aient attaché une grande valeur.

Au point de vue archéologique on trouve encore dans ces monastères des iconostases et des portes incrustées de nacre et d'ivoire, des sculptures sur bois. Les plus anciennes de ces portes sont celles d'Es Suriân ; elles sont de 926-927 comme l'indique une inscription. Intéressantes aussi sont les peintures murales, surtout celles de Dêr Abû Makâr et Dêr Es Suriân. Au moyen de cet ouvrage il

est permis de dresser un catalogue iconographique de l'art copte primitif.

Cette rapide analyse ne peut donner qu'une faible idée de la richesse de cette source. Il est en tous cas bien entendu que pour connaître parfaitement l'institution monastique des groupements voisins à [illegible], il faut visiter les bâtiments dans son cadre et bien observer ces [illegible] que dans ces édifices témoins du passé.

[illegible]

Chronique religieuse russe [1].

I. A L'ÉTRANGER

III. A TRAVERS L'ÉMIGRATION.

A. France

L'art religieux russe.

L'année 1934 et le début de 1935 ont été marqués par des manifestations d'art religieux russe. Les chœurs cosaques du Don se sont fait entendre à Notre-Dame de Paris et à la cathédrale de Rouen au mois de novembre et décembre derniers en présence des archevêques, qui ont pris la parole pour rendre hommage à la musique religieuse et au sentiment religieux du peuple russe.

Une autre occasion qui a mis en honneur la musique religieuse russe a été les soixante-dix ans du compositeur A. Grečaninov, auteur de célèbres partitions religieuses. La chorale du centre dominicain « Istina » à Lille, lui a dédié un concert. A propos de cette chorale, dirigée par le R. P. Hubatzek O. P., *Vz* du 20 février 1935 s'exprimait ainsi : « Chose frappante ! Dans une église catholique française des Français catholiques chantent en russe... et l'autorité catholique locale reconnaît que ce chant ecclé-

(1) Pour l'interprétation des sigles, les lecteurs se rapporteront au premier fascicule de cette année, p. 54.

siastique des Russes « schismatiques » remplit le cœur des fidèles d'un nouveau contenu religieux ».

La presse russe a fait remarquer l'impression profonde produite sur une masse considérable d'auditeurs, accrue encore par la T. S. F., par le service funèbre célébré pour le roi Alexandre de Yougoslavie, sous l'arc de triomphe à Paris, le 18 octobre 1934.

La société *Icone* a organisé en décembre 1934 une exposition d'icones très réussie à Paris. Le centre « Istina » de Lille l'a fait transporter dans cette ville en janvier 1935. L'heureuse initiative a été couronnée d'un grand succès.

Les journaux russes se sont plu à relever les manifestations avec fierté et à y voir des conséquences providentielles de la dispersion russe. Une polémique curieuse au sujet de l'exposition de Lille mérite d'être relevée. *Vz* du 20 février 1935 commentait ainsi l'intérêt des catholiques pour l'icone russe : « oui, nous devinons que la protection accordée par des évêques catholiques à l'exposition russe, n'est pas désintéressée ; oui, nous savons de quelles convoitises vit le Vatican »... Ces propos malveillants amenèrent une réponse de la part de certains cercles ecclésiatiques russes et même une accusation pour leur auteur de connivence avec la franc-maçonnerie. Le 27 du même mois Amadis (pseudonyme) répondait que s'il devait choisir entre la franc-maçonnerie et le catholicisme, il choisirait ce dernier. « Dans la note qui a suscité le mécontentement des auteurs de la lettre, il n'était nullement question de contester la sincérité de la bienveillance de plusieurs prélats catholiques notoires envers l'art russe religieux. Quant au fait que le catholicisme désire invariablement et avec persévérance, affermir son pouvoir et élargir son influence, c'est précisément un témoignage de sa vitalité et de sa force ». La presse soviétique n'est pas non plus restée indifférente aux succès de l'émigration. *Bezbožnik* écrit dans un article cité par *Vz* du 27 mars 1935, au sujet de la sympathie exprimée

par *La Croix* de Paris à l'exposition des icones.«Notons que les icones sont orthodoxes et que le journal est catholique. La sollicitude touchante des catholiques prouve que la cléricaille internationale apprécie hautement les blancs-gardiens comme alliés dans les sorties calomnieuses contre l'U. R. S. S. ».

Les églises.

Par souci d'économie, les émigrés russes de Chaville ont décidé de construire en 1935 une église orthodoxe en pierre au lieu du local loué jusqu'alors. Tous s'emploient à cette besogne, hommes, femmes et enfants, mais surtout les chômeurs. Le 10 février dernier l'archevêque Séraphim (juridiction de Karlovcy) a solennellement béni l'église russe orthodoxe de l'Assomption à Billancourt (15, place Nationale). Le 9 juillet, l'église des anciens combattants russes à Paris, rue de la Faisanderie, a fêté son dixième anniversaire. Elle est le centre religieux des militaires russes et arbore beaucoup de souvenirs militaires.

Vie ecclésiastique.

L'émigration russe en France a été fortement émue et réjouie par le renouvellement (obnovlenie) d'une icone de saint Nicolas dans la cathédrale russse de Nice. Elle avait été donnée au grand-duc héritier Nicolas, fils aîné de l'empereur Alexandre II, mort à Nice en 1865, par sa mère l'impératrice Marie Alexandrovna et ne quittait pas le chevet du malade. A sa mort la chambre mortuaire fut transformée en chapelle et l'icone pendue au-dessus de son entrée. Plus tard, quand on construisit en face la cathédrale actuelle, on y transporta l'icone. Les intempéries l'ont beaucoup abîmée depuis, de sorte que de nombreux détails restaient indéchiffrables. Le 9-22 mai, fête du transfert

des reliques de saint Nicolas de Myre à Bari, les couleurs commencèrent à s'aviver. Le renouvellement s'acheva au début de juin et fut officiellement reconnu par l'archevêque Vladimir de Nice. Les témoins s'accordèrent à trouver que les couleurs « luisent et brûlent » — tous les détails sont de nouveau tout à fait visibles. Le 23 juin l'icone était exposée à la cathédrale de la rue Daru à Paris et le métropolite Euloge après avoir retracé l'historique de l'image et de son renouvellement, laissa libre cours à son enthousiasme et sa reconnaissance. « Rappelons-nous que le renouvellement général des saintes icones et des coupoles d'églises, avait lieu dans notre patrie à l'époque des épreuves les plus pénibles et amères : persécution de la foi, confiscation des vases sacrés, destruction des icones, exil des évêques et du clergé, famine. Le renouvellement des icones semblait témoigner de ce que le Seigneur n'a pas encore détourné définitivement sa miséricorde du peuple russe et de ce qu'il lui donne de la consolation dans la multitude des miracles qui ont accompagné les renouvellements. Ainsi, le Seigneur nous console-t-il aussi dans ces jours, peut-être les plus dures dans la vie de l'émigration ! » (1).

B. Allemagne

L'Église russe orthodoxe de la juridiction du métropolite Euloge à Berlin est située dans la Fasanenstrasse, dans un arrière magasin. Au dire de *Vz* du 9 avril 1935, elle serait la plus petite chapelle de Berlin et même de toute l'Allemagne, mais elle ne manquerait de rien d'indispensable, les émigrés russes prenant soin de tout. Son recteur est le Père Grégoire Prozorov.

(1) *Vz*, 7 juillet 1935.

Vie Monastique.

Madame Timaševa relate dans un article *La Sainte Russie dans l'émigration* (1) les principales initiatives des émigrés russes dans le domaine religieux pour les disculper d'accusations d'inertie et de paresse qui se font souvent entendre. Les lecteurs en connaissent les principales. Nous trouvons ici quelques détails sur le *Podvorie* des saintes Marthe et Marie à Berlin. Aucune règle religieuse ne régit la communauté. Elle est composée de ce que nous pourrions appeler des oblates ayant pour supérieure la mère Marthe encore jeune, ancienne infirmière de la grande guerre. L'activité se porte principalement sur les enfants. Le *Podvorie* sans aucune ressource spéciale, par les seules aumônes venant des Russes de la dispersion et des étrangers charitables allemands et danois surtout, parvient à nourrir une centaine d'enfants pour un prix dérisoire. La communauté de Marthe et Marie réalise, au dire de l'auteur, la parole du Christ : « Laissez venir à moi les petits enfants ». « Et cela n'est-il pas une grande œuvre ? Les enfants élevés sous la protection de l'Église, sont dès leurs premiers pas remplis de la grâce du Saint-Esprit et sont ainsi un sûr dépôt dans le trésor de la Sainte Russie ».

Le Père Alexandre Awajew, curé orthodoxe russe de Eckersdorf en Prusse orientale, désire fonder une communauté religieuse de femmes. Il possède le terrain, les matériaux de construction ; le reste lui manque. Un appel a été lancé pour lui à la charité de l'émigration russe.

C. Belgique

Une nouvelle ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE a été bénite à Liége le 23 décembre dernier par le métropolite Euloge. Avant

(1) *Id.*, 27 janvier 1934.

cela les paroissiens utilisaient un local protestant. La juridiction du métropolite Euloge possède en plus trois églises à Bruxelles (l'archevêque Alexandre, doyen, a célébré les vingt-cinq ans de son épiscopat le 29 novembre) (1), une à Anvers, à Charleroi et à Louvain. Bruxelles a aussi eu son concert du chœur Denisov (24 avril 1934) et son exposition d'icones russes, au cours de laquelle le hiéromoine Pierre Dumont, du prieuré d'Amay, a fait une conférence sur l'icone (22 mai 1935).

D. Autriche

Vz du 2 mai 1935 annonce la vente de l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, attachée à l'ancienne ambassade impériale. Après la reconnaissance des Soviets par l'Autriche, cette église avait été cédée par les autorités bolchéviques au gouvernement autrichien en compensation de l'ambassade autrichienne détruite à Pétersbourg par la révolution. Il y a peu de temps le gouvernement soviétique a fait construire un nouveau local pour la légation d'Autriche et reçut en retour l'église. On résolut d'abord d'en faire un bureau, mais ce projet fut trouvé malheureux et remplacé par celui de la vente.

E. Suisse

A GENÈVE le 14 septembre 1934, devant l'admission des Soviets dans la Société des Nations, un culte d'intercession pour les martyrs de Russie a été célébré à la cathédrale réformée de Saint-Pierre avec l'assistance de réformés suisses, luthériens, anglicans, orthodoxes russes, vieux-catholiques. On chanta le fameux cantique de Luther : *Eine feste Burg ist unser Gott*. La prière dominicale fut récitée en plusieurs langues.

(1) Cfr *Irénikon*, 1933, X, p. 193.

Vz du 2 juin 1935 relate que le protopresbytre S. Orlov a pris l'initiative d'une démarche interconfessionnelle à la Société des Nations à l'occasion de la session Litvinov, en faveur du clergé en Russie et principalement du *locum tenens*, métropolite Pierre de Kruticy. La pétition trouve inadmissible que les nations, membres de la Société, se taisent devant les persécutions de la religion. Elle aurait été signée aussi d'un représentant de l'évêché catholique de Genève.

A cette même occasion le correspondant donne quelques détails intéressants sur l'église orthodoxe de Genève, plus internationale qu'ailleurs, et dont la majorité russe est composée en grande partie de dames.

F. Italie

Le 18 octobre 1934 est décédé à Rome le Père Alexandre Volkonskij, prince et ancien officier de la garde russe. Les dernières années le défunt avait professé le slavon et le russe à l'Institut pontifical des études orientales. Le service funèbre à l'église catholique russe de Saint-Antoine réunit une grande assistance, composée de la famille, de la Commission pontificale *pro Russia*, des représentants de la colonie russe et du patriciat romain. Le Père Volkonskij n'a pas réussi à publier en entier de son vivant son ouvrage sur « l'Église et le catholicisme » dont *Irénikon* avait signalé la parution et auquel lui-même attachait une grande importance en y voyant l'œuvre de sa vie (1). Nous n'entrerons pas dans la polémique que suscita son article *Du chemin de l Orthodoxie* publié par *Vz* du 30 octobre 1934 en réponse à l'article du même nom du professeur J. A. Iljin.

Il fut suivi par une note du hiéromoine J. Šachovskoj, très charitable pour le défunt mais qui explique sa conver-

(1) 1934, XI, 457-458.

sion au catholicisme par le lieu commun de l'ignorance de l'Orthodoxie authentique et mystique (1).

G. Cité du Vatican

Le MUSÉE PETRIANUM s'est accru depuis le 14 février 1935 d'une section archéologique, architecturale et artistique consacrée à la Russie. Des vues intérieures et extérieures de monuments russes ornent, au nombre d'une centaine, six grandes salles. Ces vues sont l'œuvre de l'architecte Léonide Brailovskij et de Madame Brailovskij. Il y a quelque quarante ans l'Académie des beaux-arts de Saint-Pétersbourg confiait au jeune architecte la tâche de réunir une documentation complète sur l'architecture religieuse. Cela lui demanda de longues années et de nombreux voyages à travers les différentes régions de la Russie. Beaucoup de ces matériaux furent perdus pendant la révolution et les péripéties de la fuite. Le courage des Brailovskij ne diminuait pas cependant et ils conservaient leur idéal de réunir en collection leurs travaux. Ils y furent providentiellement aidés d'abord par un généreux américain et ensuite, par différents intermédiaire, par S. S. le pape Pie XI lui-même dans la constitution de ce musée. Madame Suchotin-Tolstoj y consacre un article émouvant dans *Poslědnija Novosti* du 16 février 1935.

H. Espagne

L'ICONE RUSSE a fait son entrée en Espagne par une exposition d'art religieux russe à Madrid au *Centro cultural catolico*. La presse espagnole a correctement interprété les principaux caractères de l'art iconographique dans lequel l'élément esthétique est subordonné à l'élément religieux et duquel tout élément profane est banni. M. V. Rjabuši-

(1) 13 novembre 1934.

reskij qui y consacre une note dans *Vz* du 12 mai 1935 relève cependant certaines inexactitudes ridicules pour un Russe.

I. Bulgarie

L'Église orthodoxe russe de Saint-Nicolas à Sofia, voisine de la légation russe, mais indépendante d'elle, a été enlevée aux Russes et passe sous la juridiction de la métropole Bulgare (1). Les émigrés russes en retour ont reçu une très petite église à moitié descendue sous terre (2).

J. Palestine

La mission orthodoxe russe a reçu du Gouvernement palestinien mille mètres carrés de terrain au bord du Jourdain, dans le voisinage des terrains possédés par le patriarcat orthodoxe, les catholiques, les arméniens et d'autres confessions (3).

L'archevêque Anastase de Kišinev, résidant à Jérusalem, a reçu en 1934 la profession religieuse de deux dames anglaises devenues orthodoxes en leur donnant le nom de Marie et Marthe. La mère Marie (Robinson) a été peu après nommée par le synode de Karlovcy abbesse (avec droit de porter la croix pectorale) d'un monastère nouvellement fondé à Béthanie.

K. États-Unis

L'année 1934 a été encore très agitée pour l'Église orthodoxe russe des États-Unis. Son début se signala par le décès de deux prélats rivaux.

(1) *Vz*, 2 novembre 1934.
(2) *Id.*, 28 décembre 1934.
(3) *CŽ*, 1934, 6.

L'archevêque J. S. Kedrovskij est décédé subitement le 16 mars au cours d'une répétition du chœur de la cathédrale Saint-Nicolas de New-York. La chronique a déjà eu l'occasion de parler de lui (1). *The Living Church* du 24 mars 1934 rappelle les étapes de sa carrière, détails d'information précieux parce que la presse russe d'émigration n'a jamais voulu beaucoup s'occuper du défunt et l'appeler autrement que Kedrovskij tout court. Né dans le midi de la Russie, à Alexandrovka, en 1879, il a fait ses études au séminaire d'Odessa. En 1993 on veut l'envoyer fonder un séminaire en Alaska. La santé de sa femme l'en empêche ; il reçoit un poste à Pittsburg, et est ordonné prêtre en 1904 à Chicago. Pendant à peu près vingt ans le Père Kedrovskij se dépense à organiser les paroisses orthodoxes russes dans les deux Amériques. *American Church Monthly* (juin 1935), sans donner plus de détails, assure qu'il a été excommunié alors par l'Église impériale. En 1923 il est rappelé à Moscou par le synode qui avait déposé et condamné le patriarche Tichon. Il est consacré évêque conformément à la nouvelle législation permettant aux prêtres mariés l'accès de l'épiscopat. Inutile de rappeler que tout ceci était considéré comme anticanonique par les autorités et les fidèles de l'Église patriarcale russe. L'archevêque Kedrovskij, revenu en Amérique, cherche à se faire reconnaître pour chef canonique de l'Église russe là-bas et entame le procès dont nous avons donné quelques détails en son temps. Le procès finit par la remise de la cathédrale Saint-Nicolas de New-York au représentant de l'Église rénovatrice. Quant à l'ancien possesseur, le métropolite Platon (Roždestvenskij), la paroisse de *Trinity* à New-York mit à sa disposition une chapelle qui lui servit de cathédrale.

Le 20 avril de la même année survint la mort du métro-

(1) *Irénikon*, 1930, VI, p. 607.

polite Platon lui-même (1). *Vz* du 1er mai 1934 écrivait : « L'émigration russe perd dans la personne du métropolite Platon non seulement un grand évêque orthodoxe, mais aussi un grand travailleur social et un lutteur indéfectible pour la foi et la patrie, qui a mené à bien pendant dix ans une lutte ininterrompue contre les prétentions soviétiques en Amérique ». En effet les dernières années du Métropolite se passèrent surtout à combattre les prétentions des hiérarchies adverses. On pourra voir à ce sujet les chroniques des années précédentes.

Mgr Platon a eu une carrière riche et mouvementée. Il était originaire de la Russie centrale (gouvernement de Kursk). Né le 26 février 1865, il fit ses études au séminaire local et se destinait au professorat. La mort de sa femme le décida de faire profession monastique, laquelle lui ouvrit un brillant avenir. Il devint d'abord professeur et ensuite recteur de l'Académie théologique de Kiev, ayant entretemps acquis le grade de maître en théologie. En 1902, Mgr Platon est sacré évêque-vicaire de Kiev, et puis est envoyé en Amérique, en remplacement de Mgr Tichon, le futur patriarche. Il y passe dix ans à organiser son vaste diocèse, largement soutenu par l'Église de Russie. Les résultats sont très bons, les orthodoxes des différentes nationalités se groupent autour de lui. Pendant la guerre il est appelé au poste délicat et éminent d'exarque de Géorgie. Après la Révolution, le concile de 1917-1918 trouve en lui un membre très actif. En récompense de ses travaux, en août 1917, l'archevêque Platon, conjointement avec les archevêques Tichon et Benjamin de Pétrograd, reçoit le titre de métropolite, ce qui lui assure une position de première place dans l'Église russe à cette époque. C'est lui qui, avec le métropolite Vladimir de Kiev, a intronisé le patriarche Tichon le 21 novembre 1917. Au cours de ce même mois de novembre, Mgr Platon

(1) Nous l'annoncions en note dans la *Chronique* de 1934, p. 222.

a fait preuve d'une force remarquable de caractère en allant sous le feu de la guerre civile demander la grâce des jeunes officiers blancs faits prisonniers et détenus à l'état-major bolchévique. Le talent organisateur du prélat défunt s'est encore manifesté lors de son séjour à Odessa en 1918. En 1919, il retourne sur le Nouveau Continent, et, bientôt après, prend possession de la métropole orthodoxe de l'Amérique du Nord. Séparé du concile de Karlovcy depuis 1926 tout comme le métropolite Euloge, Mgr Platon demeura en relations vagues avec l'Église patriarcale de Russie. Ces relations devaient se préciser en 1933 lors de la première visite en Amérique de l'archevêque Benjamin, représentant de Mgr Serge de Nižni (1). Le décès du Métropolite pouvant être une occasion favorable à la pacification de l'Église russe d'Amérique ; mais elle pouvait devenir aussi (2) une cause de nouvelles difficultés pour les cinq hiérarchies russes en présence (Juridiction locale de Mgr Platon ; hiérarchie dite patriarcale, représentée par Mgr Benjamin ; hiérarchie du Synode de Karlovcy ; hiérarchie dite synodale ou rénovatrice ; diocèse carpathorussien). Actuellement, ce sont les relations entre la juridiction de Mgr Platon et celle de Karlovcy qui furent riches en événements nouveaux.

Retraçons d'abord brièvement la situation de fait qui existait entre les deux hiérarchies, à la mort de Mgr Platon. Les karlovciens accusaient les évêques platoniens de népotisme, de dilapidation des biens ecclésiastiques ; l'autorité épiscopale en serait fortement ébranlée. Ils appellaient à la soumission dans l'intérêt même de la paix religieuse. Les platoniens répondaient que l'accusation de dilapidation est une grossière calomnie. Si le diocèse nord-américain est

(1) Cfr *Irénikon*, 1934, XI, p. 220-222. *Vz* du 29 avril 1934 émet l'opinion que le décès de Mgr Platon a été hâté par la nouvelle arrivée de l'archevêque Benjamin le 4 avril 1934.

(2) *Vz* du 29 mai 1934.

fortement désorganisé, la faute en serait à la propagande subversive des karlovciens, qui sèmeraient partout le trouble, et ne reculeraient pas devant un appel aux autorités civiles contre le métropolite Platon. Si les karlovciens sont conscients de la nécessité d'une paix ecclésiastique pourquoi ne cessent-ils pas leurs actes d'inimitié ? Quant à la prétendue correction canonique du parti de Karlovcy, le parti platonien opposait la démarche anti-canonique du métropolite Antoine envers le métropolite Euloge, en mai 1934 : rétablissement de la communion dès avant la levée des censures. La proposition de Karlovcy de consacrer l'autonomie américaine au prix d'une soumission préalable serait, elle aussi, anti-canonique ; et l'on resservait les vieux arguments. L'autonomie que la hiérarchie platonienne a proclamée n'est qu'un moyen provisoire de remédier à la carence administrative de Moscou, où l'autorité ecclésiastique est trop entachée de politique ; cette autonomie aurait d'ailleurs pour bases le décret du 7-20 novembre 1930 du patriarche Tichon et la lettre de Mgr Serge du 12 septembre 1926 : « Je pense que vous pouvez créer un organe central d'administration ecclésiastique, muni d'une autorité suffisante pour couper court à tout désaccord » (1). Il y aurait d'ailleurs moyen d'arranger les choses grâce à un projet, analogue à celui dont nous avons parlé précédemment (2) : toutes les Églises russes de l'émigration font partie intégrante de l'Église patriarcale russe, mais il y aurait des métropoles autonomes avec leurs conciles d'évêques ; la deuxième instance serait un concile composé des évêques représentant ces métropoles ; tous les évêques de l'émigration seraient invités à lancer un manifeste pour signifier que leur communion n'est pas rompue malgré

(1) D'HERBIGNY et A. DEUBNER, *Evêques russes en exil*, p. 111.
(2) *Irénikon*, 1935, XII, p. 78.

certaines dissensions portant sur les limites des compétences administratives (1).

Avant de revenir à la description des relations ultérieure entre les deux hiérarchies après la mort de Mgr Platon, disons quelques mots de la dernière période d'activité de la hiérarchie karlovcienne, dont *The Living Church* (29 septembre 1934) dit qu'elle ne groupe que 5 % de la population orthodoxe. Après la mort du dernier hiérarque karlovcien, Mgr Appolinaire, Mgr Vital a été désigné pour le remplacer (2). Ce prélat a été choisi comme chef karlovcien du diocèse est-américain grâce à ses remarquables talents d'administrateur, et son sacre influença certainement les possibilités de pacification. Le 19 mars 1935, Mgr Vital a réuni à New-York une assemblée diocésaine où quarante neuf paroisses étaient représentées (3). Après une liturgie dans la cathédrale de Brooklyn, les organisations russes donnèrent lecture des ordres du jour qui étaient tous favorables à Karlovcy (on voyait un « signe des temps » dans le regroupement autour de cet organisme), excepté le *Centralnoe Upravlenie* (Comité central) qui penchait vers le projet des quatre métropoles. Toutes se sont prononcées pour l'union ; on décida ensuite de certaines questions financières, on vota les payements paroissiaux à l'administration diocésaine, on décida la création d'une feuille diocésaine, on accorda des crédits pour l'envoi d'un laïc au concile karlovcien de 1936, on élit le conseil diocésain. Dans son discours, Mgr Vital passa en revue les différentes solutions qu'on proposait : la soumission à Moscou, l'autocéphalie, la soumission au patriarche de Serbie (à ce dernier, « on attribue des visées qu'il n'a pas et qui ne serviraient qu'à tacher son nom ; car son attitude envers l'Église russe est parfaitement désintéressée... »). La création des métropoles serait une

(1) *V. Z. E.*, n° 9-10, 1934.
(2) *Irénikon*, 1935, XII, p. 186.
(3) *C. Ž.*, 1935, n° 4.

bonne solution s'il y avait une centralisation exagérée ; or, comme rien ne permet de croire à l'existence d'une telle tendance à Karlovcy, le projet est une manifestation de séparatisme...

Revenons maintenant aux événements directement liés à la mort de Mgr Platon. Le 18 mai, le métropolite Antoine publiait un appel aux orthodoxes russes de l'Amérique du Nord où il les invitait à se soumettre au synode de Karlovcy. Au dire du même prélat, l'évêque (actuellement archevêque) Tichon aurait proposé de faire élire un chef hiérarchique unanimement reconnu au diocèse nord-américain par une assemblée plénière du clergé et des laïcs (1).

Le 13 septembre 1934, les démarches conciliatrices du côté de Karlovcy ont été couronnées par la levée des censures, parallèle à celle du 10 septembre, envers la hiérarchie de Mgr Euloge (2). Le document explique cette mesure par l'analogie de la situation canonique des deux hiérarchies et par le décès de Mgr Platon, à qui le Concile veut signifier son pardon maintenant qu'il a paru devant le tribunal de Dieu. Seul Mgr Arsène du Canada est exclu de cette mesure de clémence, comme ayant sans conteste appartenu anciennement à la hiérarchie de Karlovcy.

Quelle fut, en face de ces événements, l'attitude de la hiérarchie platonienne ? Au moment de la mort de son chef, elle possédait deux cent cinquante paroisses profondément fidèles (3). Le 9 août se réunissait un synode à San-Francisco, pour discuter le problème de la pacification. A ce synode assistaient Mgr Tichon de San-Francisco, de l'obédience karlovcienne, et Mgr Adam de Carpathorussie. Une réunion des confréries fidèles à la hiérarchie platonienne qui s'était tenue du 22 au 26 juillet, avait fait parvenir

(1) *Vz* du 30 mai 1934.
(2) *Irénikon*, 1935, XII, p. 77.
(3) *The Living Church*, 28 avril 1934.

une résolution demandant l'autonomie de l'Église d'Amérique. Les platoniens proposèrent des sièges aux évêques de la hiérarchie karlovcienne : à Mgr Tichon — New-York ; à Mgr Joseph — Montréal ; enfin, Philadelphie était offerte à Mgr Adam. Ce dernier répondit qu'il devait consulter ses fidèles, tandis que Mgr Tichon et son confrère exigèrent la reconnaissance de l'autorité de Karlovcy comme *conditio sine qua non* de toute réconciliation. Peu après, Mgr Tichon partait pour le concile de Karlovcy (1) en emportant un mémoire du synode tenu à San-Francisco, adressé au concile de Karlovcy, et demandant à ce dernier de ne pas intervenir en Amérique (2). En définitive, la réunion de San-Francisco décida que la fusion complète avec la hiérarchie karlovcienne dépassait ses pouvoirs, mais que la paix et l'intercommunion entre les deux obédiences était à réaliser (3). Un nouveau synode de la même hiérarchie se réunit du 20 au 23 novembre à Cleveland pour élire enfin un successeur à Mgr Platon. Deux cent quarante cinq délégués y prirent part ayant à leur tête Mgr Théophile de San-Francisco, Mgr Arsène du Canada, Mgr Antonin de Baltimore, Mgr Léonce de Chicago et Mgr Benjamin de Pittsburg (ne pas confondre avec le légat homonyme de la hiérarchie moscovite). Mgr Théophile (Paškovskij) a été élu métropolitain. La situation ecclésiastique a de nouveau été précisée dans l'ancien sens (4) : l'Église orthodoxe d'Amérique ne se sépare pas du patriarcat de Moscou, mais s'octroie l'autonomie tant que les événements politiques ne permettront pas des relations normales avec le pouvoir patriarcal et la convocation d'un nouveau concile pan-russe. A cette réunion, était encore présent l'évêque Adam de la hiérarchie carpathorussienne, chef d'une

(1) *Irénikon*, 1935, XII, p. 183 suiv.
(2) *The Living Church* du 29 septembre 1934.
(3) *Vz* du 1er septembre 1934.
(4) *Irénikon*, 1934, XI, p. 222.

cinquantaine de paroisses dans l'Est américain (anciennes paroisses uniates), afin de pressentir les conditions d'union.

Mgr Théophile est très bien vu par l'Église épiscopale des États-Unis. Dès son élection, il reçut les félicitations de Bishop Rogers d'Ohio. *The Living Church* consacre l'éditorial de son numéro du 1er décembre 1934 au nouveau métropolite en faisant ressortir les liens d'amitié avec les anglicans. Mgr Théophile répond au compliment (1) et exprime son inaltérable sympathie pour la cause du rapprochement anglo-orthodoxe. Un autre acte de déférence du prélat envers l'Église anglicane a été la lettre à l'archevêque de Cantorbéry en faveur du métropolite Pierre de Kruticy, dont la reclusion dure depuis dix ans, et que la hiérarchie platonienne (comme aussi bien d'ailleurs celle de Karlovcy et celle de Mgr Euloge) considère comme son chef. Le métropolite rappelle au Dr Lang l'efficacité de l'intervention de son prédécesseur en faveur du patriarche Tichon. Il trouve qu'une pareille intervention serait très opportune maintenant pour mettre un terme aux souffrances du métropolite Pierre et en même temps aux divisions de l'Église russe de l'émigration, car tous les partis reconnaissent l'autorité du *locum tenens* patriarcal, sans reconnaître tous celle de son remplaçant (le métropolite Serge de Moscou). Dans le même but, il a été décidé d'intervenir auprès de l'épiscopat américain et du président Roosevelt (2).

Enfin, on relate (3) une dernière étape des pourparlers pour l'union hiérarchique dans l'Église russe d'Amérique : la réunion interhiérarchique de Wilkes Barre sous la présidence de Mgr Adam de Carpathorussie, ancien vicaire du métropolite Platon. Les juridictions représentées étaient : la hiérarchie platonienne par Mgr Benjamin de Pittsburg ; la hiérarchie moscovite (patriarcale) par Mgr Antonin

(1) *The Living Church* du 22 décembre. 1934.

(2) *Vz* du 31 août 1934.

(3) *V. Z. E.* 1935, n° 4.

d'Alaska (1) qui s'était séparé de la précédente après Cleveland, et par Mgr Benjamin, représentant du métropolite Serge ; la hiérarchie karlovcienne par Mgr Vital.

C'est Mgr Benjamin (Fedčenko) qui prit la parole le premier et joua sur des cordes sentimentales : on n'était soumis à Moscou que tant qu'on en recevait de l'argent... Mais malgré l'ingratitude, Moscou est plein de bienveillance, et se déclare prête à concéder une large autonomie, surtout aux Carpathorussiens groupés autour de Mgr Adam. Il termina par un plaidoyer *pro domo* contre les calomnies qui veulent faire de lui un agent communiste.

Mgr Antonin se fit entendre après pour exprimer des idées analogues. Mgr Vital, après eux, rappela les exigences de loyalisme insoutenables du métropolite Serge de Moscou. Il rendit hommage à Mgr Benjamin pour sa sincérité tout en lui contestant toute autorité à cause des graves défauts de son caractère. C'est encore des mêmes défauts de versatilité et d'impondération du prélat, qu'un laïc, le Dr Gerovskij, traita dans son discours.

La séance fut clôturée par Mgr Benjamin de Pittsburg qui énonça de nouveau les conditions déjà faites par les synodes platoniens de 1934 (San Francisco et Cleveland) aux prélats séparés pour leur soumission. Il faut avouer qu'à la lecture de ces conditions d'octroi d'évêchés, l'impression est plutôt défavorable : cela ressemble assez à un marchandage.

Au congrès de Wilkes Barre, l'atmosphère a été favorable au plan des métropoles indépendantes et au ralliement de la métropole des États-Unis autour du métropolite Théophile (hiérarchie « platonienne »).

Ce congrès avait été précédé par des pourparlers entre Moscou et l'évêque Adam.

(1) *Irénikon*, 1934, XI, p. 223.

D'après *Poslědnija Novosti* (1), Mgr Serge aurait exigé de Mgr Adam la soumission au Gouvernement ecclésiastique de Moscou, et une promesse de loyalisme (?) envers les autorités soviétiques ; en échange, il lui offrirait le titre de métropolite-exarque.

L. Extrême-Orient

La presse de l'émigration a parlé de la constitution d'une MÉTROPOLE AUTONOME en Manchouko qui, comme on le sait, est entièrement soumise à la juridiction de Karlovcy. Dans *Vz* du 6 août 1934 le comte Grabbe, secrétaire du Synode, a démenti cette nouvelle.

Une réunion diocésaine s'est tenue à Charbin les 30, 31 mai et 1er juin 1934, sous la présidence de l'archevêque Mélèce. L'archevêque Nestor de Kamčatka, de retour d'un voyage en Europe et Palestine, a transmis les bénédictions du « chef spirituel », le métropolite Antoine, du patriarche serbe Barnabé, du métropolite Celadion, custode du trône patriarcal de Jérusalem, de l'archevêque Anastase et de tous les autres évêques du synode de Karlovcy. Il a aussi rapporté l'opinion du Synode que le diocèse de Charbin est un diocèse modèle dans l'émigration russe.

Parmi les affaires traitées, signalons un rapport sur l'enseignement de la religion dans les écoles russes des diocèses. Ces leçons sont suivies non seulement par les enfants orthodoxes, mais aussi par les enfants de citoyens soviétiques et non-orthodoxes. Le Père A. Ponomarev fit un rapport sur la mission diocésaine et la lutte contre la propagande catholique, sectaire et sans-Dieu, etc. Une société a été fondée à cette intention appelée *Société des zélateurs de l'instruction religieuse et morale*. Son but est

(1) 17 février 1935, d'après *N(ovoe) R(usskoe) S(lovo)*. Cette communication ne doit être acceptée qu'avec réserve.

d'établir une école pratique de l'Orthodoxie qui puisse préparer de zélés militants pour l'Églises, armé pour la défendre contre ses ennemis. Les moyens qu'elle emploiera sont des cours, conférences, concerts, écoles paroissiales, journaux, brochures par lesquelles elle agira sur l'intelligence, le cœur et la volonté des orthodoxes plus faibles afin de les retenir de la folle occision du Dieu vivant dans les âmes et de leur montrer le chemin pour arriver à la paix de l'âme et à l'éternelle béatitude.

A la suite du même rapport la nécessité fut unanimement constatée de créer des écoles confessionnelles primaires dans toutes les paroisses. On exprime aussi le désir de voir se constituer dans le diocèse une société « Icone » analogue à celle de Paris (1).

L'Université de Saint-Vladimir à Charbin (2) a été inaugurée le 23 septembre 1934. Son curateur d'honneur est le métropolite Antoine, le président d'honneur de son conseil — l'archevêque Mélèce, le président du conseil — l'évêque Dimitri, le recteur — le professeur Golovačev. Elle possède déjà quatre facultés, théologique, orientale et économique, du génie civil, électrotechnique. Une faculté de médecine est en préparation. Le doyen de la faculté théologique est le hiéromoine Basile Pavlovskij (ancien professeur de l'Institut pédagogique de l'État et des cours de théologie pastorale orthodoxe à Pékin, qu'en été 1934, l'évêque Victor avait reçu dans la communauté monastique de l'Assomption de cette ville). Le premier ministre de l'État Mandchou est d'office patron de l'Université et le gouvernement japonais s'est fait représenter par un Japonais orthodoxe, M. Nakamura, et a alloué de forts subsides à l'établissement.

(1) *Chlěb Nebesnyj*, 1934, 7, cfr *Irénikon* 1933, X, p. 188.
(2) Cfr *Irénikon*, 1934, XI.

Le professeur de langue anglaise est aussi un moine, L'ARCHIMANDRITE NICOLAS GIBBS, ancien précepteur du grand duc héritier Alexis. Il s'est converti en 1934 à l'Orthodoxie sous l'influence de l'atmosphère religieuse qu'il a connue dans la famille de l'empereur Nicolas II, dont l'archevêque Nestor, qui recevait sa profession monastique à Charbin, lui donna le nom. Son ordination sacerdotale a suivi de près la profession. Il est probable que l'archimandrite Nicolas retourna dans sa patrie pour y faire connaître l'Orthodoxie, mission à laquelle l'épiscopat orthodoxe russe attache une très grande importance.

LE MONASTÈRE DE N.-D. DE KAZAN de Charbin a fêté en 1934 les dix ans de son existence. Pour les détails sur le monastère et son activité voir *Irénikon*, 1934, XI, p. 224.

LA MISSION RUSSE DE CHINE a vécu quelques semaines agitées à cause d'une intervention du métropolite Serge de Moscou. Il nomma en avril 1934 l'archiprêtre Serge Tchen, l'un des plus vieux prêtres orthodoxes de Chine et recteur de la mission de Tsian-Tsin, administrateur des paroisses orthodoxes de la mission, avec pour chef hiérarchique immédiat le métropolite Serge du Japon. Le Père Tchen se conforma d'abord à cette direction. Il fut suspendu par l'évêque Victor de Pékin et remplacé dans ses fonctions par un prêtre orthodoxe chinois, Elie Ven. Mais ensuite le Père Tchen fit amende honorable et se soumit inconditionnellement à la hiérarchie de Karlovcy (1).

Shanghaï.

L'évêque Jean de Shanghaï, vicaire de l'évêque Victor de Pékin, a reçu de son chef hiérarchique l'inspection des

(1) *C. Ž.*, 1934, 6.

orthodoxes à Hong-Kong, Canton, Macao, Manille, Tsin-dao et Chankou (1). Dès son arrivée Mgr Jean a réussi à unir autour de lui tous les orthodoxes russes, le prêtre Pinjaev, suspendu par le synode de Karlovcy, s'étant réconcilié. Le nouvel évêque, ancien pédagogue, a ordonné de faire grande attention à la qualité de l'enseignement religieux. Il a prescrit, par exemple, que tout enfant apprenne la vie de son saint patron.

II. EN RUSSIE

II. HIÉRARCHIES ORTHODOXES.

A. Église patriarcale.

Nouveaux décrets.

Une constitution sur les évêques provinciaux a paru le 12 mars 1934 portant le numéro 14 (2), précisant la constitution de décembre 1928 qui établissait de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques en conformité avec les nouvelles circonscriptions civiles établies par le Gouvernement soviétique. L'évêque d'une province ecclésiastique dans cette ancienne constitution se voyait attribuer une compétence assez vague, vague voulu afin de ne pas encombrer la pratique par une réglementation inutile. La nouvelle constitution commence par rappeler cet état de choses et par déclarer la nécessité d'apporter des précisions. Voici les points les plus intéressants :

L'évêque-chef de la province occupe la chaire de la ville principale de la province. Il administre directement le diocèse qui lui est

(1) *Id.*, 1935, 2.
(2) *Golos litovskoj... eparchii*, 1934, nº 11-12.

confié, mais exerce une certaine sollicitude pour le bon ordre des autres diocèses de sa province.

2. Il surveille l'exécution des ordres du patriarcat, dans les diocèses et donne à leurs ordinaires, s'il le faut, les indications et les explications convenables.

3. Autorisé à cela ou bien mandé par le patriarcat il réunit les évêques de la province en conciles provinciaux pour discuter les affaires ecclésiastiques. tout en ayant pris au préalable l'avis des autorités civiles. Les résolutions prises seront envoyées au patriarcat pour la ratification.

4. Il est le conseiller naturel des évêques de la province pour les aider à accorder l'administration diocésaine avec les lois actuelles de l'État et les prescriptions de l'autorité. C'est lui aussi qui se met en relation avec le pouvoir central de la province pour les besoins ecclésiastiques locaux.

5. C'est à lui que périodiquement les évêques de la province envoient les rapports sur l'état de leur diocèse et sur l'activité des rouages diocésains, et encore, dans des circonstances exceptionnelles, des communiqués spéciaux. Il présente tous ces documents au patriarcat conjointement avec son rapport sur la situation ecclésiastique de sa province.

6. Il a le droit de visite dans les diocèses de sa province pour prendre connaissance de la vie ecclésiastique locale.

7. Au cas où l'un des diocèses de la province se trouverait sans évêque, c'est lui, jusqu'à ce qu'il ait reçu des instructions du patriarcat, qui prend l'administration du diocèse ou le confie à un des évêques de sa province en s'en référant plus haut.

Ces pouvoirs ont été accordés aux évêques des chefs-lieux suivants : 1. Province de Moscou — Moscou ; 2. Province de Léningrad — Léningrad ; 3. République blanc-russienne — Minsk ; 4. Province de l'Ouest — Smolensk ; 5. Province agricole centrale — Voronež ; 6. Province d'Azov et de la mer noire — Rostov sur Don ; 7. Province du Caucase du Nord — Pjatigorsk ; 8. Province du Nord — Archangel ; 9. Province d'Ivanovo — Ivanovo ; 10. Province de Gorkij — Gorkij ; 11. République autonome des Tartares — Kazan ; 12. Province de la Volga moyenne — Samara ; 13. Province de Saratov — Saratov ; 14. Pro-

vince de Stalingrad — Stalingrad ; 15. Province de Sverdlovsk — Sverdlovsk ; 16. Province de Čeljabinsk — Čeljabinsk ; 17. Province de la Sibérie occidentale — Novosibirsk ; 18. Province de la Sibérie orientale — Irkutsk ; 19. Province de l'Extrême Orient — Chabarovsk.

En Ukraine, tout en maintehant la constitution en cours sur l'autonomie de l'Église ukrainienne : 20. Province de Kiev — Kiev ; 21. Province de Charkov — Charkov ; 22. Province d'Odessa — Odessa.

On a décidé de transformer dans les provinces énumérées les diocèses à moitié indépendants (vicaires) en vrais diocèses et, après les avoir soustraits aux juridictions de leurs anciens ordinaires, de les remettre à l'administration générale des évêques provinciaux.

Le document se termine par l'énumération de diocèses devenant indépendants. Le 27 avril 1934 sortait un décret complémentaire à la constitution des nouveaux évêques provinciaux. Parmi les difficultés qui se sont présentées en pratique et qui ont suscité la nouvelle déclaration, citons le fait que certains évêques-vicaires se sont proclamés indépendants de leur propre gré. Le patriarcat répète que le décret du 12 mars 1934 avait un caractère de principe et que c'était aux évêques diocésains d'entrer en rapport avec l'évêque provincial pour lui communiquer leurs vues, particulièrement en ce qui concerne l'érection des vicariats en évêchés indépendants. Il appartient à l'évêque provincial de réunir tous les rapports locaux en un seul rapport et de ne rien entreprendre avant l'approbation du patriarcat.

Quant aux autres difficultés énumérées dans le décret et de moindre importance, il est dit que l'évêque provincial ne peut s'arroger aucun droit qui ne soit stipulé par la constitution du 12 mars 1934 (1).

(1) *Ibid.*

Le MÉTROPOLITE SERGE, remplaçant du *locum tenens* du trône patriarcal, a reçu le titre de métropolite de Moscou et Kolomna, titre que l'évêque de Moscou portait avant le rétablissement du patriarcat en 1918. On se rappelle que Mgr Serge était avant cette élévation métropolite de Gorkij (Nižni-Novgorod). C'est le 27 avril 1934 que le métropolite Alexis de Léningrad dans une session du synode patriarcal a émis cette proposition qui a été confirmée à l'unanimité. Elle était motivée par le veuvage trop prolongé de la chaire de Moscou, et d'autre part par les services éminents du métropolite Serge rendus à l'Église patriarcale depuis les neuf années qu'il en avait présidé les destinées, sa situation hors ligne exigeant un titre qui lui réponde. Le nouveau titre du métropolite Serge comporte aussi le privilège de porter deux « panaghia » (icone pectorale de la Vierge) et d'être appelé Béatitude (les anciens métropolites de Moscou ne portaient pas ce dernier titre) (1).

Une solennité liturgique a couronné les changements canoniques. Le 2 mai suivant, tout le clergé supérieur de Moscou (doyens et curés) avec à leur tête une vingtaine d'évêques entouraient dans une concélébration à la cathédrale de Moscou (du Baptême du Christ) (2) leur nouvel « Ange ». Le discours de circonstance fut prononcé par l'administrateur intérimaire du diocèse de Moscou, l'archevêque Pitirim de Dmitrovsk. Suivit la remise de la seconde *panaghia* et du traditionnel « pain et sel » (signe de bienvenue et d'abondance) (3).

Voici comment *C. Ž.* juge de la nouvelle promotion (1934, nº 6). Le diocèse de Moscou a pour ordinaire le patriarche

(1) *Golos litovskoj... eparchii*, 1934, nº 6-7. N'oublions pas de dire que le métropolite Serge a reçu précédemment de son synode le titre de docteur en théologie et, qu'il porte depuis lors la petite croix bleue doctorale, qu'on a réussi à trouver chez un antiquaire de Moscou.

(2) *Id.*, nº 9-10.

(3) Cfr *Irénikon*, 1934, XI, p. 64.

de Russie, depuis le rétablissement du patriarcat. Durant la vacance du siège de Moscou, le diocèse est gouverné de droit par le métropolite de Kruticy. Ce dernier étant exilé, il était remplacé par l'un ou l'autre de ses vicaires. Le métropolite Serge avait agi souvent contre les canons en remplaçant des évêques exilés non par des administrateurs mais par d'autres évêques du même titre. Cette fois il a l'audace de le faire envers le métropolite Pierre de Kruticy lui-même, en se mettant au-dessus de celui qu'il est censé remplacer.

Le SAINT-SYNODE provisoire dont *Irénikon* a parlé en détail (1934, XI, p. 57 suiv.) a été supprimé par décret du 18 mai 1935, n° 797 (1). La forme synodale de gouvernement, est-il dit dans le document, n'a jamais paru la meilleure. On a tâché d'y remédier en appelant successivement tous les évêques à participer au synode. Or l'éloignement d'un évêque de son diocèse est un autre mal, ce qui a obligé de renoncer à la permanence des occupations synodales en instituant des réunions plénières périodiques. Cependant comme la vie n'attend pas, le Remplaçant se voyait dans la nécessité de trancher lui-même entretemps des affaires en prenant conseil de ceux qu'il pouvait atteindre. Cet état de choses rappelait pratiquement la conciliarité de plusieurs Églises orthodoxes autocéphales où les graves affaires sont discutées en concile, tandis que dans les intervalles c'est le premier des évêques qui prend seul les décisions en s'aidant de ceux qu'il juge bon de consulter. La similitude pratique des situations demande une sanction canonique qui est la suppression du Synode et le rétablissement de la conciliarité ; des conciles d'évêques se réuniront quand les affaires ecclésiastiques le demanderont.

Nous n'avons pas encore pu recueillir d'écho sur cette

(1) *Golos...* 1935, n° 6.

décision dans la presse ecclésiastique de l'émigration. Serait-ce le commencement de la réalisation de ce qu'un archimandrite échappé de l'U. S. S. R. a prédit à un correspondant d'un journal russe de Shanghaï (1) :

L'Église rentre dans les catacombes. Les persécutions augmenteront. Le Synode n'existera plus officiellement. Il n'y aura plus aucunes relations avec le pouvoir soviétique. Le *Journal* du patriarcat sera supprimé.

Quelques avis.

Dans *Put*, 1935, 46, M. Iševskij publie un intéressant interview avec le métropolite Éleuthère de Lithuanie qui, comme on le sait, est le représentant du métropolite Serge en Europe Occidentale. Le Métropolite fait l'éloge de son chef hiérarchique pour avoir bien délimité le divin de l'humain, pour n'avoir pas sacrifié le divin à l'humain et avoir aussi compris que le pouvoir soviétique est providentiellement là pour secouer l'Église et le peuple russe de la torpeur religieuse qui précéda la révolution. L'accusation d'inféodation au politique que l'émigration russe et surtout ses évêques lancent contre le métropolite Serge est donc dénuée de fondement et pourrait plutôt être retournée parce que l'émigration se laisse trop guidée dans ses opinions religieuses par des considérations terrestres qui abaissent l'Église, organisme de salut éternel, au niveau d'une simple institution nationale. *Voskresnoe Čtenie* (1934, n° 9) se demande quels sont les résultats de la politique conciliatrice du métropolite Serge. Il n'y a aucun mieux : la religion continue à être persécutée, les prêtres et évêques sont exilés. Seul le synode s'occupe on ne sait trop bien de quoi — on offre au métropolite le titre de docteur en théologie malgré

(1) *Poslědnija Novosti*, 11 mai 1934.

la fermeture de toutes les écoles théologiques. Un journaliste allemand *(Vz*, 31 octobre 1934) a été reçu par le métropolite Serge. Il s'est cru en présence d'un anormal donnant des réponses incohérentes. On remarquait la continuelle préoccupation de prouver la bienveillance du Gouvernement soviétique.

État du clergé.

Le journal *Vozroždenie* a publié le 26 juin, le 3 et le 6 juillet 1934 de remarquables articles d'un témoin *Le chemin du calvaire* illustrant la situation du clergé en Russie soviétique. On y apprend rien de très neuf sur l'état des bagnes ecclésiastiques, sur les conditions désespérées où sont placés les clercs, privés de droits politiques (lišency) ; ni droit au travail, ni droit au logement, ni droit au secours médical, parce que industries, maisons, hôpitaux sont tous de l'État. Les enfants de clercs ne peuvent améliorer leur situation qu'en reniant leur père.

Malgré qu'on connaisse d'avance ou à peu près, ce qu'on va lire, cette lecture est prenante parce qu'elle met sous les yeux du lecteur avec la vérité que peut apporter un témoin, et beaucoup de simplicité, des tableaux d'une héroïcité authentique. Le comité *Pro Deo* (Genève) a fait traduire les articles en français.

B. Église synodale (1).

Le 19 septembre 1934 l'Église des rénovateurs a lancé un décret contre l'Église patriarcale (la « vieille Église »). Une première partie concerne la réconciliation des clercs.

(1) On a rarement l'occasion de parler dans *Irénikon* de l'Église synodale *(obnovlency*, rénovateurs) ; voici les principaux endroits où la *Chronique* en a parlé : 1926, I, p. 251 ; 1927, III, p. 100, 287 ; 1928, V, p. 273

Les ordinations de la « vieille Église » sont considérées comme anticanoniques et invalides et les clercs ordonnés ainsi doivent être reçus comme des laïcs dans l'Église rénovatrice. Ensuite on prévient les fidèles de la défense d'assister aux offices de la « vieille Église » et surtout de s'approcher de ses sacrements. On leur rappelle la « grande et sainte tâche de la lutte contre la « vieille Église » et cela pour le bien et la prospérité de la sainte Église orthodoxe (rénovatrice). Sont tracées, pour finir, des règles pour la réconciliation des laïques. « On doit reconnaître que l'application utile de toutes les mesures concernant la vieille Église n'est possible qu'à la condition que les officialités métropolitaines et diocésaines de province travaillent énergiquement suivant un plan systématique et qu'au centre le Saint-Synode les guide constamment et qu'il surveille l'exécution des dites mesures ».

Suivent les signatures du président du Saint-Synode, le métropolite Vital Vvedenskij, de son remplaçant, le métropolite Alexandre Vvedenskij ; des membres du Synode le métropolite Michel Kniažeski (?) président de l'officialité métropolitaine de la province de Moscou ; le métropolite Nicolas Platonov, président de l'officialité métropolitaine de la province de Léningrad ; le métropolite Pierre Blinov, président de l'officialité métropolitaine de la région de la Sibérie de l'Ouest. Le protoprêtre D. A. Aldanov, le secrétaire du synode, professeur Zarin. Nous empruntons ces renseignements à *La Croix* de Paris du 13 mars 1935.

DOM C. LIALINE.

suiv., 407-408, 539-540 ; 1930, VII, p. 686-687 ; 1932, IX, p. 270-273 ; 1933, X, p. 166. Pour comprendre l'origine et les péripéties de l'histoire de cette hiérarchie, on consultera utilement Joseph SCHWEIGL, S. J., *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowietrussland. Orientalia Christiana*, XIII, (1925).

Chronique religieuse d'actualités

Église catholique.

Les mille cinquante ans de la mort de SAINT MÉTHODE ont été solennellement célébrés à Velehrad le 5 juillet dernier. Cette festivité se rattacha aux journées catholiques de Prague du 27-30 juin.

Orthodoxie russe.

Les journaux ont parlé avec quelque insistance d'une LÉGALISATION DE LA RELIGION en U. S. S. R. Des pourparlers existeraient déjà entre le métropolite Serge de Moscou et le Gouvernement soviétique en vue de la convocation d'un concile orthodoxe panrusse en février 1936 pour l'élection d'un nouveau patriarche (*Vz* du 20 juillet 1935). Le même journal du 16 juillet annonce la possibilité d'une pression extérieure en faveur de la religion en U. S. S. R., venant de la part de la Roumanie orthodoxe.

Nos lecteurs sont déjà au courant d'un nouveau CONFLIT HIÉRARCHIQUE qui a surgi entre le Métropolite Éleuthère et l'administration provisoire de l'Église autonome de Lettonie (1). Le délai fixé pour la réponse (15 juin) aux propositions de Mgr Éleuthère a expiré sans que le synode de Lettonie ait donné digne de vie. Bien plus, certains journaux ont annoncé que le synode letton devait procéder au milieu du mois de juillet à l'élection du successeur de feu Mgr Jean Pommers, sans liaison aucune avec le métropolite Éleuthère. Aussi ce dernier a adressé au synode letton

(1) *Irénikon*, 1935, XII, p. 287-288.

un véritable ultimatum, daté du 5 juillet. Le Métropolite accuse le synode d'ignorer ostensiblement les ordres donnés ; il constate avec étonnement que les bruits concernant l'élection épiscopale n'ont pas été démentis, et que le Synode croit pouvoir désigner des candidats à l'épiscopat sans en référer à lui, Mgr Éleuthère. Par conséquent, il ordonne :

... de déléguer près de moi, avant le 8 juillet 1935, le président (du Synode) archiprêtre A. Makedonskij (ou, en cas d'empêchement un membre du clergé qui le suit immédiatement en dignité) et un laïc, afin de me présenter un rapport sur la situation ecclésiastique.

Dans le cas de non-observation de cette ordonnance, je déclare de par ce fait le Synode licencié à partir du 9 juillet et son activité ultérieure, quelles que soient ses manifestations — illégale ; et tous les clercs faisant partie dudit Synode — interdits jusqu'à ce qu'ils fassent pénitence... ...et déclarent explicitement leur résolution d'organiser la vie ecclésiastique en Lettonie conformément à l'ordre canonique (1).

L'ultimatum est accompagné d'une très longue lettre, où le métropolite expose au synode letton toutes les raisons pour lesquelles l'Église de Lettonie n'a aucun droit à l'autocéphalie (2).

L'évolution de ce conflit ecclésiastique sera exposée dans une *Chronique russe*.

Le jour de la CULTURE ORTHODOXE a été célébré à Paris, rue de Crimée (Sergievskoe podvorié) le 30 juin dernier. Les orateurs ont souligné le rôle de la religion dans le passé de la Russie et dans la Russie actuelle ; plus généralement dans le monde entier, parce que jamais le problème de la religion n'a été plus qu'aujourd'hui un signe de ralliement ou de lutte.

EN FINLANDE, un concile de l'Église orthodoxe autonome de ce pays a été annoncé pour le 11 juin, à Serdobol. Le dernier concile a eu lieu en 1930. L'Église finlandaise

(1) *Golos Litovskoj Pravoslanoj Eparchii*, 1935, nº 6, p. 83.
(2) *Ibid.*, p, 83-92.

en a informé le Patriarcat œcuménique, Mgr Germanos de Thyatire, l'Église de Pologne, les Églises des États baltiques.

En Esthonie, le Gouvernement de la République a publié une nouvelle loi ecclésiastique. Les droits de l'Église orthodoxe sont encore élargis ; mais le ministre de l'intérieur disposera dorénavant d'un droit de regard sur les ordonnances ecclésiastiques, et l'introduction du nouveau style est exigée. En conséquence, le métropolite d'Esthonie, Mgr Alexandre, a ordonné la célébration des fêtes reconnues par l'État selon le style nouveau, à partir du 1er septembre 1935. Il est probable que le nouveau calendrier sera intégralement introduit peu après.

Patriarcat d'Alexandrie.

S. S. Meletios IV, pape patriarche d'Alexandrie, est décédé le 28 juillet dans sa ville épiscopale. Né dans l'île de Crète en 1871, il passa les années de sa jeunesse cléricale au service des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. Métropolite de Kitiou en Chypre en 1910, archevêque d'Athènes en 1918, patriarche œcuménique en 1921, enfin patriarche d'Alexandrie en 1926, Mgr Meletios Metaxakis était l'une des figures les plus éminentes de l'Orthodoxie. Administrateur émérite, pasteur des âmes, apôtre par la parole, esprit d'avant-garde, le défunt patriarche à travers une carrière ecclésiastique mouvementée, joua un rôle de premier plan dans l'histoire religieuse du dernier quart de siècle. Nous nous proposons de le montrer prochainement.

Patriarcat de Jérusalem.

Le lundi 22 juillet, l'assemblée des électeurs du patriarcat de Jérusalem mettait fin à la longue vacance du siège de la Ville Sainte, en élisant patriarche Mgr Timothée, archevêque

du Jourdain. Le nouveau patriarche, natif de l'île de Samos, est âgé de cinquante-huit ans. Après avoir suivi les cours de l'école théologique de la Sainte-Croix à Jérusalem, il étudia à l'université d'Oxford. Rentré en Palestine il passa, au service du patriarche Damianos, dans différents emplois administratifs, jusqu'à son élection à la métropole du Jourdain. Il est connu par de nombreux travaux scientifiques qu'il publia surtout dans la revue *Nea Sion*. Il représenta aussi son patriarcat dans différentes assemblées, particulièrement à la conférence de Lambeth (juillet 1930).

Orthodoxie roumaine.

Mgr Nectarie Cotlarciuc, métropolite orthodoxe de Cerăuți, (Bucovine), est décédé le 4 juillet 1935. Le défunt prélat est bien connu dans le mouvement unioniste ; il a participé, à plusieurs reprises, à des congrès interconfessionaux en observateur de la part du Saint-Synode de l'Église orthodoxe roumaine.

Les milieux roumains orthodoxes sont actuellement fort agités par l'affirmation d'un pâtre de montagne, Pierre Lupu de Maglavit près de Craiova, d'avoir vu Dieu, et d'avoir parlé avec lui. L'opinion publique est divisée ; le grand journal *Universul* est favorable (5 août 1935), *Glasul monahilor* déclare l'apparition une supercherie 28 juillet 1935).

Relations interconfessionnelles.

Un comité de coopération entre les monastères anglicans et orthodoxes pour la lutte contre les Sans-Dieu a été constitué à l'abbaye de Nahsdom (Angleterre). Les monastères orthodoxes qui y collaborent sont Valaam (Finlande), Pečery (Esthonie) et celui de Charbin (*Vz* 7 mai).

Nous annoncions dans le dernier fascicule p. 293 la Conférence annuelle anglo-russe des étudiants et

son ordre du jour. C'était la neuvième ; elle s'est tenue aux dates indiquées à High Leigh, près de Londres, et a réuni environ deux cents personnes dont trente cinq Russes et le reste composé de professeurs et d'élèves de collèges théologiques anglicans. Deux orateurs se partagèrent chaque journée : un anglican et un orthodoxe. Leurs communications étaient suivies de débats. Le professeur Relton de Londres exposa la faillite des théories libérales protestantes sur la personne du Christ : elles amènent à la négation d'un Dieu personnel et de la personne humaine. Le Père Florovskij attira l'attention de ses auditeurs sur l'opinion trop courante qui ferait du corps humain un ennemi de l'homme et le principe du péché. Le christianisme apporte la vraie notion du corps, partie essentielle de la personne humaine, par le dogme de la résurrection des corps.

Les professeurs Oldham et Berdjaev ont parlé du mal essentiel de la société contemporaine — la négation de la personne humaine. Seul le christianisme peut sauver l'homme de la mécanisation et de l'absorption par l'État totalitaire. Le lendemain ce fut le tour du professeur Demant et du Père Bulgakov de prôner la victoire sur la crise économique et culturelle par l'Église, non par l'Église soutenue par l'État, mais par l'Église dont les membres eux-mêmes auront rétabli l'unité et l'autorité.

Orthodoxes et anglicans tombèrent en parfait accord sur la nature du christianisme et sur le rôle de l'Église dans le monde moderne.

La conférence des étudiants fut suivie, comme nous l'avions annoncé, par la conférence de la Confraternité des SS. Alban et Serge. La question agitée ici fut celle de l'intercommunion. Nous ne pouvons entrer dans des détails ici. Malgré la division d'opinions tous déclarèrent la nécessité de travailler à sa réalisation. On établit un programme concret d'activité pour l'année 1935-1936. Ces jours donnèrent comme d'habitude, l'occasion à une intense commu-

nion religieuse grâce aux offices orthodoxes et anglicans qui occupaient une large part du programme.

Nous puisons ces renseignements dans un rapport du Dr Zernov.

LE COMITÉ DE CONTINUATION DE « FAITH AND ORDER » (Lausanne) a siégé à Hindsgaul, Middelfart (Danemark) du 4 au 7 août dernier. Les cinquante-neuf membres présents représentaient vingt-neuf confessions et appartenaient à dix-neuf nationalités. Leur président était le Dr Temple, archevêque d'York, ayant pour vice-présidents le professeur A. Deissmann et le métropolite Germanos de Thyatire. Notons encore le chanoine L. Hodgson, secrétaire général, Mgr Irénée de Novi-Sad, le professeur N. Arsenjev, le Dr Headlam. évêque de Gloucester, le Superintendant général Dr O. Dibelius, etc.

On s'est surtout appliqué à préparer le programme de la conférence mondiale de 1937 qui se tiendra au lieu de Lausanne à Edimbourg pour faciliter les relations avec la conférence mondiale de *Life and Work* (Stockholm) prévue à la même époque à Oxford. Ce programme est établi sur la base des matériaux qui se sont accumulés depuis 1927. La conférence s'ouvrira et se clôturera avec des affirmations de loyalisme commun envers le Seigneur Jésus-Christ, et s'occupera des quatre sujets suivants : 1. La grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ ; 2. L'Église et la parole ; 3. Le ministère des sacrements ; 4. L'unité de l'Église dans la vie et dans le culte.

Les trois commissions préparatoires ont remis des rapports en vue de la discussion. La réunion suivante du comité a été fixée en août 1936 si possible aux environs de Paris.

Une CONFÉRENCE jubilaire de l'ASSOCIATION INTERNATIONALE DES ÉTUDIANTS s'est tenue en Bulgarie au début d'août pour marquer les quarante ans de son existence. Vingt cinq nations y étaient représentées.

Notes et Documents.

LETTRE DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES SÉMINAIRES ET DES UNIVERSITÉS

SUR L'INSTITUTION D'UNE JOURNÉE SPÉCIALE POUR L'« ORIENT CHRÉTIEN », EN DATE DU 27 JANVIER 1935.

Excellence Révérendissime,

A plusieurs reprises, les Souverains Pontifes ont souligné qu'une profonde connaissance de l'Orient chrétien chez les aspirants aux saints Ordres n'a pas seulement son utilité, mais qu'elle est de la plus grande nécessité.

C'est pourquoi cette Sacrée Congrégation préposée aux études, avait instamment exhorté par sa lettre du 28 août 1929 les Révérendissimes Ordinaires pour qu'ils aient soin de faire instruire les élèves des séminaires dans les sciences orientales. Vu l'intérêt de cette mesure pour la Sainte Église, il n'y a pas de doute que les Évêques, dans leur sollicitude pour les âmes, aient tout de suite exécuté ce désir.

Néanmoins, afin que ce qui a été commencé si heureusement pour les études de l'Orient chrétien, progresse de plus en plus, le Souverain Pontife Pie XI heureusement régnant prescrit, par cette Sacrée Congrégation, qu'on consacre chaque année une journée spéciale à l'Orient Chrétien dans les séminaires ecclésiastiques et dans les autres collèges destinés à la jeunesse catholique. Pendant cette journée, on pourra organiser des dissertations publiques, des sermons, des sessions académiques et tout ce qui peut contribuer au but visé ; mais avant tout, que les élèves, qui y grandissent comme l'espoir de l'Église et de la société civile, adressent des prières et des supplications à Dieu le Père des miséricordes par l'Immaculée Mère de Dieu, l'Auxiliatrice la plus puissante de tous les chrétiens, afin que les frères de l'Orient, qui errent depuis si longtemps loin de l'Unique Mère, retournent enfin au bercail de Jésus-Christ, le Pasteur des âmes.

Tout en notifiant l'auguste désir du très Saint Père à Votre

Excellence, nous vous offrons de tout cœur nos sentiments les plus dévoués.

Cette lettre est accompagnée d'un sommaire indiquant les questions pouvant être traitées au cours de ces journées :

1. Histoire de la séparation des orientaux dissidents de l'Église catholique.
2. La constitution et l'histoire des groupements de chrétiens orientaux.
3. Les écrits des chrétiens d'Orient.
4. Les catholiques de rite oriental.
5. La campagne pour le retour des orientaux dissidents à l'Église catholique.
6. Les missions chez les orientaux dissidents et leur histoire.
7. Les obstacles d'ordre psychologique qui empêchent le retour des orientaux dissidents.
8. Comment on peut amener le retour des orientaux dissidents.
9. Les soins et la sollicitude par lesquels les Pontifes romains s'efforcèrent sans cesse de ramener les orientaux à l'unité de l'Église.
10. La notion différente de l'Église qu'ont les catholiques et les dissidents.
11. La primauté de saint Pierre et les chrétiens orientaux.
12. Le *Filioque* au concile de Tolède.
13. Le culte de la Bienheureuse Vierge Marie chez les orientaux dissidents.
14. La doctrine des Sacrements chez les orientaux dissidents.
15. La piété des orientaux pour le Très Saint Sacrement.
16. L'Épiclèse dans les liturgies orientales.
17. Le culte liturgique de l'Église orientale.
18. Les diverses liturgies de rite byzantin et leur histoire.
19. Les différences des jours de fêtes entre l'Église latine et les Églises orientales.
20. Saint Jean Chrysostome, docteur de l'Église d'Orient.
21. Les différences entre la discipline ecclésiastique latine et la discipline ecclésiastique orientale.
22. Saint Josaphat, illustre promoteur de l'Unité de l'Église.
23. Les persécutions infligées en Russie par les bolchévistes aux chrétiens.
24. La prière pour le retour des orientaux dissidents.
25. L'opportunité et l'utilité de l'Institut pontifical des études orientales.

LA CONFRÉRIE ANGLO-ORTHODOXE DE SAINT ALBAN, MARTYR, ET DU BIENHEUREUX SERGE

Nous avons demandé au Dr N. Zernov, secrétaire de la Confrérie anglo-orthodoxe des SS. Alban et Serge de donner à l'*Irénikon* un aperçu de la figure spirituelle de cet organisme le plus vivant dans le rapprochement anglo-orthodoxe, dont nous avons eu l'occasion de parler dans la chronique et dont nous reparlerons certainement encore.

Dans la note qui suit on retrouvera l'esprit de la « synthèse théologique » que l'*Irénikon* a exposé l'année passée en tâchant d'y apprécier l'estime et le respect des expériences religieuses d'autrui et d'y faire la part de réserves qui s'impose au travailleur unioniste catholique (1). On y reconnaîtra surtout les tendances d'un christianisme « d'expérience sacramentaire », déjà aussi relevées dans la Revue (2). L'expérience d'unité de l'Église que vit la Confrérie, sans pourtant la consommer dans l'intercommunion, et que M. Zernov expose, semble bien à sa place quand il s'agit d'Eucharistie parce que celle-ci symbolise et effectue cette unité. Cependant l'auteur lui-même ne sait que penser de la valeur méthodologique de l'« expérience eucharistique » et attend le jugement de l'histoire tout en étant enclin à lui trouver une très grande nouveauté et efficacité.

A la réserve du Dr Zernov apportons la nôtre. Quand il dit que « la Confrérie a vaincu cette réserve pleine de suffisance, qui caractérise d'habitude la compréhension d'un simple membre de l'Église et grâce à laquelle il conçoit le rétablissement de l'unité de l'Église comme la soumission de tous les autres chrétiens à sa confession... » la phrase porte à équivoque : Si « confession » est pris dans le sens péjoratif, courant chez les auteurs russes, impliquant limitation et suffisance *psychologique*, la pensée est vraie et précieuse sur le terrain unioniste. Mais le contexte paraît donner à la phrase une nuance « panchrétienne ». Nous voulons relever l'équivoque parce que pour un catholique il y aura toujours, en matière de religion, *soumission* à l'organisme unique institué par le Christ pour continuer sa mission sur terre, à l'Église. Cette soumission le catho-

(1) *Irénikon*, 1934, XI, 548-560.
(2) *Id.* 1933, X, 305-344 et 1934, XI, 35-50.

lique la voit identique, qu'il s'agisse d'un catholique ou d'un non-catholique, parce qu'elle n'est pas soumission à *sa* vérité mais à *la* vérité. Dans ce sens l'affirmation du Dr Zernov lui apparaîtra donc inintelligible et inadmissible.

Après avoir fait cette mise au point, nous aimons à présenter aux lecteurs les pages suggestives qui suivent et à remercier leur auteur de sa collaboration.

« Il est difficile, pour les contemporains des changements et des révolutions de l'histoire universelle, d'estimer à leur juste valeur les événements auxquels eux-mêmes sont appelés à prendre part. Il n'est pas rare, en effet, que des faits accidentels et sans conséquences font sur eux une impression profonde et que, par contre, ce qui détermine la nature d'une nouvelle époque passe presque inaperçu. En considérant de ce point de vue les événements de la Révolution russe, c'est avec beaucoup de circonspection qu'il faut estimer la signification du grand exode de l'émigration russe qui a rejeté hors de la patrie près d'un million d'hommes. La dispersion russe met à l'ordre du jour une série de nouveaux problèmes sur la vie culturelle, politique et sociale. Elle présente de même un grand intérêt du point de vue religieux, étant donné que, en la personne des émigrés russes, une masse importante de chrétiens d'Orient est entrée en contact direct avec les diverses branches du christianisme occidental. On peut dire qu'il n'y eut pas de pareille rencontre entre les Églises d'Orient et d'Occident depuis le XV[e] siècle, où les exilés de la Byzance détruite donnèrent un nouvel essor au développement culturel de l'Europe occidentale. Le moment n'est pas encore venu d'apprécier l'importance de cette rencontre, mais on peut dès maintenant affirmer que, pour la Russie comme pour l'Occident, elle ne restera pas sans conséquences.

Les questions de l'unité de l'Église, de la nécessité d'établir une meilleure compréhension l'un de l'autre et de trouver des voies de collaboration, ont actuellement, sans aucun doute, ébranlé des positions qu'elles occupaient avant la guerre mondiale et maintenant, grâce à la dispersion russe, elles subissent un processus de transformation et de mutation dans leur appréciation. Dans cette note, je voudrais seulement m'arrêter à une manifestation de ce processus compliqué, au travail de la confrérie de saint Alban martyr et du bienheureux Serge, unissant un groupe d'étudiants et de professeurs russes et anglais. Le début de cette œuvre fut inauguré en 1926, lorsque au congrès de la fédération chrétienne estu-

diantine à Nyborg en Danemark, plusieurs Russes rencontrèrent un groupe d'anglicans, représentants du mouvement estudiantin britannique. La conscience de l'unité de leur expérience spirituelle fut à tel point réelle, que l'idée leur vint de convoquer en Angleterre un congrès peu nombreux de Russes orthodoxes et d'anglo-catholiques, particulièrement d'étudiants et de professeurs de collèges théologiques. Cette idée fut reçue avec un sentiment mêlé de sympathie et de méfiance, aussi bien dans les milieux anglicans que russes. Les deux parties se connaissaient trop peu l'une l'autre pour reconnaître l'utilité d'un pareil congrès, et une série de personnages sur l'aide desquels les organisateurs du congrès comptaient particulièrement, considérèrent cette proposition comme le fruit d'un enthousiasme juvénile qui ne tenait pas compte de l'austère réalité ecclésiastique. Cependant, malgré tous les obstacles et les doutes, le premier congrès anglo-russe se réunit à Saint-Alban en janvier 1927. A la tête de la délégation russe se trouvait l'archiprêtre Serge Bulgakov, approuvé par le métropolite Euloge pour participer à cette œuvre. Du côté anglais assistaient au congrès Bishop Gore et Canon Tatlow. Près de 40 personnes en tout s'étaient réunies : 20 Anglais et 12 Russes. Comme thème du congrès furent choisies des questions sur l'unité de l'Église et sur l'autorité comparée de l'Écriture sainte et de la Tradition. D'intéressants rapports provoquèrent une réaction profonde parmi les congressistes. Mais l'élément le plus significatif de cette rencontre furent non pas les conférences ni les discussions animées en groupe ou en particulier, mais le service divin qui, matin et soir, fondait Anglais et Russes en un seul tout spirituel. Le congrès de Saint-Alban avait été conçu comme la rencontre liturgique d'adeptes de deux confessions n'ayant jamais connu d'union eucharistique. Chaque matin les travaux du congrès s'ouvraient soit par un service eucharistique orthodoxe, soit par un service de communion anglican, et cette partie du programme qui avait particulièrement soulevé des doutes, se trouva être un facteur décisif du succès de ce congrès. Pendant les rapports et les discussions, bien des choses intéressantes et neuves avaient été dites, mais aussi bien des choses étaient restées incomprises et insuffisamment éclaircies. Il s'en fallut de beaucoup que tout touchât aux questions vitales qui agitaient Anglais et Russes. Intellectuellement parlant, le congrès fut réussi sans plus. Il acquit sa signification spirituelle originale pendant le service eucharistique, lorsque Anglais et Russes découvrirent, sans s'y attendre, leur unité organique en participant aux prières d'une autre con-

fession. L'année suivante, en 1928, un second congrès eut lieu à Saint-Alban et le sentiment d'un lien commun fut à tel point réel que les congressistes décidèrent d'établir la confrérie de saint Alban et du bienheureux Serge, confrérie dont les membres s'engagèrent à prier pour le rapprochement des Églises anglicane et orthodoxe, et, dans la mesure de leurs moyens, à collaborer à la compréhension réciproque de leurs fidèles. Les sept années écoulées depuis la fondation de la Confrérie, ont été l'époque de son développement progressif mais continu. Elle reste comme elle l'a été dès le début, une organisation n'ayant aucune mission officielle et ne prétendant pas représenter même les Églises dont ses membres sont les fidèles. La Confrérie est une société formée de gens qui ont conçu la réalité de l'unité de l'Église au moyen d'une union dans la prière pendant le service eucharistique, et qui, de cette façon, ont éprouvé la nécessité de travailler à l'expression de cette unité. Extérieurement, la Confrérie se distingue peu d'autres organisations semblables. Elle convoque des congrès annuels, publie un journal *Sobornost*, donne des conférences, organise les voyages de théologiens et d'étudiants orthodoxes en Angleterre, et d'Anglais dans les pays orthodoxes ; mais tout ce travail est teinté des nuances particulières qui sont définies par l'origine liturgique de la Confrérie. Ses membres ont vécu expérimentalement l'unité mystique de l'Église et dans leur travail ils sont inspirés par le sentiment profond de ce qu'il y a de véritablement tragique dans les divisions de l'Église. La Confrérie a vaincu cette réserve pleine de suffisance qui caractérise d'habitude la compréhension d'un simple membre de l'Église, et grâce à laquelle il conçoit le rétablissement de l'unité de l'Église comme la soumission de tous les autres chrétiens à sa propre confession.

Une telle psychologie transforme les tentatives de rétablissement de l'unité de l'Église soit en un jeu diplomatique compliqué dans lequel chacune des parties s'efforce d'obtenir les conditions les plus avantageuses, soit en des discussions théologiques sans issue où chacun est d'avance persuadé qu'il n'a rien à apprendre de son adversaire et que son unique but consiste à prouver l'erreur de la partie adverse. La Confrérie a trouvé une autre façon d'aborder cette question des plus difficiles. Sans établir ce qui a détruit cette unité ni comment et quand elle a été détruite, la Confrérie invite ses membres à étudier ce en quoi ils peuvent venir en aide aux adeptes d'une autre confession et la façon dont ils peuvent enrichir leur propre vie spirituelle par l'expérience d'une tradition ecclésiastique différente.

Cette façon d'aborder la question fait sortir le problème de l'uni-

fication de l'Église hors du cercle magique de la méfiance réciproque, et ouvre de larges horizons au travail créateur qui enrichit également la vie aussi bien de sa propre Église que d'une Église différente, par l'échange des qualités que possède chaque partie. A ce travail peuvent prendre part les laïcs aussi bien que les théologiens et les pasteurs, car la Confrérie unit à l'heure actuelle des prêtres et des laïcs, des hommes et des femmes. L'avenir montrera dans quelle mesure la voie frayée par la Confrérie sera justifiée du point de vue de l'Église, mais un fait est indubitable : le type de travail découvert par la Confrérie n'a pas de précédent dans l'histoire, et sa réalisation s'est trouvée possible grâce seulement à la présence de l'émigration russe. La présence d'un nombre important de membres cultivés de l'Église orthodoxe dans un voisinage immédiat de l'Angleterre, a contribué à des rencontres répétées de ces membres et des Anglicans ; quant à l'indépendance de tout contrôle politique, indépendance qui caractérise la vie de l'Église russe à l'étranger, elle a créé cette atmosphère de simplicité et de sincérité qui aurait été impossible dans d'autres circonstances.

Les voies de la Providence divine sont inconnues et il se peut que les épreuves de l'Église russe sous le joug du communisme, aideront les chrétiens à réunir les forces spirituelles nécessaires pour vaincre leurs divisions, forces qu'ils n'ont pas su trouver à l'époque de leur félicité et de leur sécurité extérieure ».

Dr N. ZERNOV.

Revue des Revues[1].

*** EINE HERDE UND EIN HIRT** (2).

VII, 1935, janvier, n° 1 et n° 2.

Dans les pays limitrophes à la Russie, orthodoxes et protestants collaborent : il y a une réunion commune du clergé chaque année. On se base sur l'amour du Christ commun tout en retenant sa confession, (p. 28-30).

VII, 1935, janvier, n° 3.

S. Frank. — Juliane Lasarevskaja, un disciple du Christ en Russie (p. 40-43). Elle a vécu au XVIe siècle et se distinguait par sa piété et sa charité dans l'état du mariage.

Sergej Mironovič Kirov, un « Vorkämpfer » de l'antichristianisme dans la nouvelle Russie (p. 44-46).
Il fut tué le 1er décembre 1934. Quelques unes de ses idées et de ses paroles.

VII, 1935, février, n° 5.

Récit d'un voyageur sur la misère et matérielle et religieuse en Russie (p. 73-75).

VII, 1935, février, n° 8.

Devant une nouvelle famine en Russie. Appel de la commission interconfessionnelle (p. 127).

VII, 1935, mars, n° 9.

Sur le mouvement athée en Russie (p. 134-136).

L. Zander. — L'union oecuménique (p. 136-137).
L'union des chrétiens est la plus grande et la plus nécessaire des tâches de notre temps.

L'Institut russe orthodoxe de théologie à Paris (p. 138-139).
Brève notice sur cet institut bien connu qui compte de trente à quarante élèves.

(1) Un astérisque marque les revues non-catholiques.
(2) Chez l'éditeur, Pasteur Hettling, Lemgo.

VII, 1935, mars, nº 13.

L'union de prières protestante pour l'unité chrétienne (p. 207-208).

Les membres acceptent l'obligation de prier pour l'unité et de respecter les autres confessions dans un esprit de justice.

VII, 1935, mai, nº 18.

S. Frank. — Méditation pascale d'un chrétien russe (p. 277-281).

S. Frank. — Résultats de la lutte bolchévique contre la foi en Russie (p. 310-344). Sauvagerie générale. A Moscou, cinq cent mille personnes auraient participé à Pâques (1935) aux offices ecclésiastiques. On dirait que la propagande athée est en régression.

VII, 1935, juillet, nº 27.

Frank. — L'Eglise orientale et l'idée oecuménique (p. 405).

« L'Église orientale tient le milieu entre catholiques et protestants ». « L'Église est un organisme d'amour, fondé par le Christ sur la terre ». L'Église orientale considère qu'elle est une, par ce que le Christ est son chef; qu'elle est sainte, parce qu'elle est théandrique ; qu'elle est catholique, parce qu'elle s'adresse à tout l'univers et qu'elle est toute entière dans chacune de ses parties ; qu'elle est apostolique, parce qu'elle est fondée sur les apôtres. Elle prie pour l'union.

*** PROTESTANTISCHE RUNDSCHAU** (1).

XI, 1934, janvier, nº 1.

Législation sur les mariages mixtes (p. 12).

Conditions que l'Église orthodoxe yougoslave met aux mariages mixtes : être béni par un prêtre orthodoxe ; l'éducation des enfants doit être orthodoxe ; l'on doit persuader au non-orthodoxe de devenir orthodoxe.

Méthodes d'union catholique-romaine (p. 41-42).

Compte-rendu d'un discours de l'archevêque de Sarajewo prononcé à Mayence, en octobre 1933. Ces méthodes sont : la latinisation (anciennement) ; la formation de communautés unies ; les conversions individuelles.

Mission romaine catholique parmi les orthodoxes d'Esthonie (p. 54).

Sur l'action du R. P. Bourgeois.

(1) *Evangelischer Bund,* E. V. Berlin.

Efforts de Mgr Sirotti de Görz pour soutenir l'activité de Gouvernement yougoslave en vue de réintroduire le vieux slavon, comme langue liturgique pour les catholiques (p. 61).

XI, 1933, juillet, nº 3.

Mort de l'évêque de l'Église évangélique-luthérienne de Russie, le Dr Théophile Meyer, le 28 avril 1934 à Moscou (p. 187-188).

XI, 1934, octobre, nº 4.

Rapport sur le congrès protestant tenu à Hemmen (Hollande) le 23 juillet 1934, p. 369-370.

Note sur le mouvement évangélique parmi les Russes orthodoxes des pays baltiques : il est encore faible.

Dans le Sud-Est européen (p. 372-376).

Le protestantisme dans l'est et sud-est européen n'envisage pas de propagande... Mais si d'autres chrétiens frappent à la porte, on leur ouvre.

En Ukraine, p. 389.

XII, 1935, janvier, nº 1.

P. Hilaire Schebetz. — Le mouvement évangélique parmi le peuple ukrainien (p. 21-26).

Il y a, suivant l'auteur, dans l'Ukraine polonaise vingt-deux communautés évangéliques luthériennes organisées et quinze en préparation ; dans la grande Ukraine il y aurait quatre millions et demi d'évangéliques, qui lisent en cachette la Sainte Écriture (en ukrainien) et fondent sur elle leur vie.

Le protestantisme mondial et le mouvement évangélique en Ukraine (p. 32-34).

Il y a en Ukraine des luthériens et des réformés. L'œuvre auxiliaire d'Erlangen se propose d'aider les luthériens ; un comité hollandais, le *comité voor gereformeerd Oekraine* s'occupe des autres.

XII, 1935, avril, nº 2.

Le mouvement évangélique en Ukraine (p. 109).

A partir d'août 1935 il y aura, à Colomea, une école réformée ukrainienne.

Les luthériens de Suède se proposent d'aider matériellement leurs corréligionaires en Russie (p. 110).

XII, 1935, juillet, nº 3.

Le mouvement évangélique en Ukraine (p. 129-200).

La Société biblique britannique prépare une traduction du Nouveau

Testament en ukrainien. On attribue une assez grande importance au mouvement réformé dans ce pays. On y veut créer un noyau de protestantisme slave.

Le protestantisme mondial et la Russie (p. 200-202).

Relation d'une protestation par voie diplomatique contre l'incarcération de ministres en Russie et du grand meeting de protestation à Rotterdam (20 mai 1935).

Sur la récupération par les catholiques polonais des anciennes églises catholiques détenues par les orthodoxes. Dans la partie orientale de la Pologne sept cents églises seraient dans ce cas, (p. 219-220).

---

* **EINE HEILIGE KIRCHE,** Fortsetzung der Hochkirche und Religiösen Besinnung (1).

XVI, 1934, avril-juin, nº 4-6.

P. Hoecke. — **L'Église orientale et les Juifs** (p. 168-173).

Quoiqu'il ne soit pas « antisémite » l'Orient n'aime pas les Juifs. Et pour l'Église orientale, c'est le peuple qui a crucifié le Christ.

XVI, 1934, août-septembre, nº 7-9.

S. Frank. — **État et Église dans l'orthodoxie orientale** (p. 244-250).

L'Église, le corps mystique du Christ, a, comme telle, une fonction spirituelle. Mais puisqu'elle existe dans le monde, elle aura nécessairement des relations avec le pouvoir temporel. L'Église a besoin d'une certaine liberté pour pouvoir remplir son rôle. A Byzance et en Russie d'avant-guerre, l'Église était sous la domination de l'État. Il y a eu énormément d'inconvénients en cela. Maintenant, après-guerre, il faut trouver la vraie solution.

Réponse d'un groupe de théologiens orthodoxes à l'article de Hoecke (p. 266-267).

Ils le trouvent trop superficiel et non-caractéristique.

XVII, 1935, avril-juin, nº 4-6.

R. P. Bulgakoff. — **Le dogme dans l'Église orientale orthodoxe** (p. 121-125).

Le dogme est une vérité révélée d'admission obligatoire pour tous les membres de l'Église. L'Église orthodoxe vise à un nombre minime de dogmes. Ce minimum est constitué par le canon de la Sainte Écriture, le

(1) Éditeur Ernst Reinhardt, Munich.

symbole nicéno-constantinopolitain, les sept premiers conciles et « quelques conciles locaux qui possèdent une importance dogmatique ». Mais il y a aussi « des dogmes non formulés ». Le centre en est la *sobornost*, 'idée du corps (mystique) du Christ mu par le Saint-Esprit.

---

* **INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT** (1).

Neue Folge, XXIV, 1934, n° 2.

C. Neuhaus. — La doctrine sur la grâce dans l'Église orthodoxe orientale (p. 101-126) (*continuation et fin*).

Exposé de la doctrine orthodoxe de la grâce : elle ne diffère guère de celle des catholiques. Les sources premières utilisées par l'auteur (p. 126) sont, à part Arsenjev, non-orthodoxes.

HOCHLAND, Monastschrift für alle Gebiete des Wissens (2).

XXXII, 1934, décembre, n° 3.

S. Frank. — Nicolas Gogol esprit religieux (p. 251-259).

L'auteur essaie de comprendre les œuvres de Gogol en partant de ses lettres qui achevèrent, en leur temps, la mission littéraire de l'écrivain russe. Gogol apparaît pour ainsi dire comme le prophète de ce qui s'est passé après lui.

XXXII, 1935, janvier, n° 4.

Ch. Pfleger. — Conversation sur l'union avec un orthodoxe-romain (p. 363-370).

Il s'agit de M. Kobilinski-Ellis (3). Il traite des possibilités internes d'une entrée des orthodoxes russes dans l'Église romaine ; il suit Solovjev.

XXXII, 1935, juin, n° 9.

Dr Ziegler. — Un martyr de l'Union ? (p. 380-382).

Le métropolite russe-orthodoxe de Smolensk, Gérasime, fut tué, il y a cinq cents ans, par le grand duc de Lithuanie, parce qu'il s'était révolté contre lui. Le motif du métropolite était, paraît-il, l'indécision ou même l'opposition du grand duc dans l'affaire de l'union.

---

(1) Éditeur : Stämpfeli, Berne.
(2) Éditeur : Karl Muth. Imprimeur : Kösel, Kempten.
(3) Cfr *Irénikon*, XII, 1935, p. 189-193.

LITURGISCHES LEBEN (1).

I (VI), 1934, mai-juin, nº 3.

J. Tyciak. — L'esprit de l'Église et de la liturgie orientale (p. 97-104).

L'auteur voit, dans l'Église « orientale » surtout une « Église du Saint-Esprit, de la Transfiguration, de l'amour, et de la louange de Dieu ». Ces caractères se montrent dans sa vie liturgique.

I (VI), 1934, novembre-décembre, nº 6.

P. R. Hombach, O. S. B. — Les hymnes des anges dans la liturgie byzantine (p. 332-336).

Traduction du canon des saints archanges Michel et Gabriel.

BENEDIKTINISCHE MONATSCHRIFT (2).

XVI, 1934, nº 1-2.

P. Chrys. Baur, O. S. B. — A Patmos (p. 18-24).

Relation d'un voyage de l'auteur (3).

(1) Chez l'éditeur, Dr J. Pinsk, Berlin.
(2) Archiabbaye de Beuron, Hohenzollern.
(3) Cfr *Irénikon*, XII, 1935, p. 207.

Bibliographie

Der grosse Herder. Nachschlagwerk für Wissen und Leben. Vierte völlig neubearbeite Auflage von Herders Konversationslexikon. Fribourg en B., Herder, in-8. I. A — Battenberg, 1695 c., 1931 ; II. Batterie-Cajetan, 1728 c., 1932 III. Caillaux-Eisenhut, 1631 c., 1932.

L'éloge de l'encyclopédie allemande catholique, éditée par la maison Herder à Fribourg dans le Brisgau, n'est plus à faire. L'ouvrage jouit d'une estime universelle. Les catholiques d'expression allemande l'aimeront ; les renseignements religieux sont nombreux et justes, ce qui importe surtout. La religion protestante est traitée avec égard et objectivité.

Nous croyons avoir constaté dans la foule de renseignements, deux lacunes.

1. Les renseignements sur la vie religieuse de l'Orient chrétien, catholique et séparé, sont clairsemés. En général, on se contente d'exposer les opinions et usages catholiques et protestants.

2. Les renseignements sur la musique religieuse chrétienne de l'Orient manquent presque totalement.

Il est vrai qu'en Allemagne il y a peu d'orientaux ; d'autre part, la littérature traitant de ces deux matières n'est pas abondante, cependant elle existe.

Le premier volume va de A à Battenberg.

Le monastère d'Amay est indiqué. Deuis la suppression de la Commission pour la Russie indépendante il est soumis à la Congrégation orientale ; l'article *Arabische Musik* ne connaît que l'ouvrage de Kiesewetter, publié en 1842 ; l'article *Armenien* ne parle pas de la musique arménienne, et cependant l'art et la littérature y sont traités. L'article *Altar* parle de l'autel catholique, protestant, juif et païen, mais omet l'autel byzantin. De plus, nous regrettons dans le schéma d'un autel simple, préparé pour la saint messe (col. 423), la présence d'un tabernacle comme si autel et tabernacle, au point de vue théologique et liturgique, étaient inséparables. Nous rappelons la médaille frappée à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'ordination sacerdotale du Saint-Père actuellement régnant, qui représente un autel sans tabernacle.

Le Rahmenartikel (article encadré parce que plus important) *Aszese* ne parle pas de l'ascèse de l'Église orientale actuelle. On pourra difficilement admettre que les moines de l'Athos suivent la règle de saint Basile (col. 1100). Dans la bibliographie de l'article ne figure que le strict nécessaire ; nous regrettons d'y trouver F. Spunda *Der hl. Berg Athos*. C'est

un pamphlet bien intentionné, mais manquant absolument de sérieux et portant le cachet d'une mystique de mauvais goût.

Le deuxième volume va de Batterie à Cajetan.

Beichte : on parle seulement de la confession (le sacrement) chez les catholiques, les protestants et les peuplades non-chrétiennes. *Bischof* : les renseignements sur l'Orient chrétien manquent. *Bulgarien* : pas de renseignements sur la musique bulgare. Dans la série de *Byzantiner*, etc., manque toute indication sur la musique byzantine, le mot même n'y est pas.

Le troisième volume est le plus beau par la richesse de son contenu ; il va de Caillaux à Eisenhut.

Le Rahmenartikel *Christentum* expose avec concision l'évolution du christianisme à travers les âges, illustré par deux dessins géographiques, qui représentent l'un l'extension territoriale du christianisme en 325, l'autre celle du XI[e] siècle.

Rahmenartikel *Christliche Wiedervereinigung* : 1) Idée et importance. 2) Efforts vers l'union : *a*) efforts de ramener l'Orient, les protestants à l'Église catholique. 3) Mouvements non-catholiques. A la fin de l'article littérature et revues unionistes. Manquent parmi les revues : *Orient und Occident* édité par Hinrich à Leipzig, revue qui a pour but plutôt un rapprochement entre protestants et orthodoxes (russes). On peut y ajouter depuis, *Œcumenica* (anglican) (le troisième volume a été imprimé en 1932), et retrancher d'autres qui ne paraissent plus. Dans le *Christusbild* manque toute icone byzantine. L'article *Dogma* contient une notice sur l'Orient chrétien séparé.

Le Rahmenartikel *Ehe* ne connaît que la doctrine catholique et protestante sur le mariage. D. M. S.

H. Thomas van Aquino. — Theologische Summa : II. Over de Drievuldigheid (P. I, Q. 27-43) ; XX. Over de Menschwording (P. III, Q. 1-26) ; XXI. Over den Verlosser I (p. III, Q. 27-45). Anvers, Geloofsverdediging, 1933-1934 ; in-8, 409, 701, 499 p.

Voici trois nouveaux volumes de la *Summa* flamande. C'est un grand pas qui est fait dans l'édition néerlandaise de saint Thomas. *Irénikon* a initié ses lecteurs déjà à cette entreprise (1928, p. 580 ; 1930, p. 511 ; 1932, p. 91) : cette version, consciencieuse, mais non scrupuleuse, vaut à ces deux grandes qualités d'être si bien réussie. C'est un peu une gageure, on le sait, de confier à une langue si différente du génie latin, le texte du saint docteur « aux formules concises » et « aux définitions lapidaires » (de Bruyne). Cette concision, il lui arrive de crier grâce, et de supplier une délivrance... C'est ce que nos traducteurs se sont évertués à réaliser. Et nous voyons qu'ils sont arrivés à donner à leur version une allure très agréable, que vivifie, pour les esprits modernes, le texte latin reproduit au bas de la page. D. Th. S.

Thomas Graf, O. S. B. — De subjecto psychico gratiae et virtutum, Pars 1 et 2 (Studia anselmiana, 2 et 3-4). Rome, Herder, 1934 et 1935 ; XXIV-264 + 274-160 p.

Pour pouvoir porter un jugement complet sur cet ouvrage, et formuler en pleine connaissance de cause les réflexions que nous voudrions émettre à son sujet, il faudrait attendre quelque temps encore. En effet, ce n'est qu'une première partie qui est contenue dans ces 2 volumes : il y est question des vertus morales seulement ; tout ce qui a rapport à la grâce et aux vertus théologales sera publié plus tard. Il convient toutefois de faire dès maintenant l'éloge de ce qui a paru. Cet ouvrage est une méticuleuse étude historique sur un point de doctrine très précis, à savoir, le sujet immédiat des habitus infus — grâce habituelle, vertus théologales et morales — et la coaptation, la connexion et la coopération de ces entités psychiques et de leurs réalités surnaturelles. L'A. n'a eu en vue qu'une enquête d'histoire, aussi sérieuse que possible, sur le développement théologique de ces notions ; et disons tout de suite que tout, absolument, a été mis en œuvre pour faire de ce travail une publication magistrale. Les écrits imprimés et manuscrits des scolastiques médiévaux ont été fouillés avec un maximum de diligence. Dans son va et vient, l'A. s'est rendu maître, non seulement de son sujet, mais de toutes les questions connexes, et l'on sent en maint endroit, une puissante vue d'ensemble. Il n'y a pas jusqu'à la littérature qui n'en ait largement profité, car, de ses recherches, l'A. rapporte des inédits en abondance, qui figurent en appendice.

En parcourant ainsi les écrits des docteurs, l'A. arrive peu à peu à préciser le sens des notions recherchées ; il en est ainsi pour les vertus morales, il en sera ainsi également, sans aucun doute, pour les vertus théologales et pour la grâce habituelle. Mais on aura à la lecture de ces pages, de plus en plus, à mesure que se poursuivra la publication, l'impression que ce qui se présente aujourd'hui comme la structure de l'information surnaturelle de l'âme est un édifice construit peu à peu, au cours des siècles par un laborieux effort et avec un tel apport de déductions de toutes sortes, que le donné révélé pur et simple se trouve bien métamorphosé. Et l'on se demande si ce « point d'arrivée » gagne à être transformé en « point de départ ». Remarque qui n'a rien à voir, du reste, avec la portée de l'ouvrage : l'A. qui est un expert dans l'art de remonter aux sources, sera bien d'accord avec nous pour engager les fidèles à nourrir leur foi et les théologiens à puiser leur science, non pas premièrement à ces notions trop complexes, mais à la pure doctrine de l'antiquité chrétienne.

La préface et l'introduction plus que la 1e partie de cet ouvrage, nous fait entrevoir un autre écueil : c'est vrai que la théologie systématique se doit de rechercher la connexion de la nature et de la vie surnaturelle, et que la question de l'A. est justement le point d'insertion des entités surnaturelle dans cette nature. Mais à force de voir dans le surnaturel un vêtement fait sur mesure, à force de le comparer à la nature, on le

projette sans le vouloir dans une abstraction qui lui ôte de sa transcendance. Mimant la « science » naturelle, qui abstrait de l'individu, la « science » surnaturelle abstrait aussi de son « individu », qui est l'*absconsus in scripturis thesaurus, Christus* suivant l'expression de saint Irénée (*Adv. Haer.*, IV, 26). Plutôt que jeter tant les yeux sur les facultés humaines, les grands théologiens de l'antiquité regardaient avant tout le « don » fait par Dieu aux hommes ; n'est-ce pas là, en ce don, qu'est le véritable point d'insertion des deux ordres ? Peut-être même est-ce encore, plus qu'on le croit, dans un semblable esprit que les premiers scolastiques ont traité la théologie, avant que de lui avoir limité scientifiquement son objet propre.

Mais tout ceci est plutôt de la réaction que de l'analyse. L'ouvrage en question comprend deux parties : la 1re va de l'antiquité (philosophes grecs, Pères de l'Église, moyen-âge — les Saintes Écritures, les livres sapientiaux en particulier auraient mérité aussi une analyse) à la scolastique thomiste exclusivement : la 2e va de saint Thomas aux scolastiques du XIVe s., époque où se termine l'évolution des notions étudiées. Une telle monographie se dit appartenir à la théologie morale. En réalité, c'est à la psychologie que s'intéresse surtout l'A. On comprendra que, avant la scolastique proprement dite, il n'y ait, — à part l'ancienne classification générale des vertus, qui est l'objet d'une étude approfondie et très utile — que des balbutiements pour celui qui recherche les concepts précis de la grâce et d'habitus surnaturels ; comme ceux-ci n'ont fait leur apparition que lorsque les catégories d'Aristote ont été appliquées à la théologie, ce sont les aristotéliciens médiévaux qui ont absorbé l'essentiel de l'ouvrage : nous faisons grâce de leurs noms, qui sont connus. Disons seulement qu'ils ont été tous replacés dans leurs milieux, tant historique que scientifique, l'A. ne faisant grâce d'aucune étude qui leur ait été consacrée. La registration et la typographie sont excellentes.

D. O. R.

Heinrich Schumacher. — Kraft der Urkirche. Herder, Fribourg-en-B., 1934 ; X-172 p., 3,60 RM.

Dans ses premières pages l'auteur nous pose devant une question dont la solution est tant cherchée de nos jours : le vrai visage du christianisme. Après avoir exposé les pensées des grands théologiens et exégètes de notre époque, il allègue le témoignage du Nouveau Testament, celui de la Vie nouvelle qui jaillit des écrits de Jean et Paul.

Dans la seconde partie, les deux premiers siècles chrétiens se manifestent dans toute leur splendeur ; la connaissance profonde que l'auteur a de cette époque fait apparaître dans les écrits les plus représentatifs, la vie nouvelle, l'âme du monde ; voilà ce qu'était le christianisme pour les premiers chrétiens, et ce qu'il doit être à plus forte raison pour nous, qui ne vivons plus à cet âge d'or. Les documents de ces siècles,

déjà si lointains, peuvent retenir pour nous leur force pénétrante, car ils cherchent « à les imprégner (les chrétiens d'aujourd'hui) de l'esprit de la « vie nouvelle » pour qu'ils tendent, renouvelés, à être ce qu'étaient les chrétiens du deuxième siècle, d'après la lettre à Diognète, *l'âme du monde* ». On ne peut que remercier l'auteur d'avoir fait goûter la joie du christianisme telle qu'il l'a trouvée dans les écrits du commencement de notre ère, et espérer la réalisation de la leçon qu'il a trouvée chez eux et que nous venons d'énoncer. D. A. V.

Dr I. Huhn. — Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, hsg. von Dr. A. Ehrard und Dr. J. P. Kirsch. XVII, 5). Paderborn, Schöningh, 1933 ; in-8, 154 p., RM. 8,40.

Dieu a créé l'Univers beau et bien ; Il a fait l'homme à sa propre image. Dans pareil monde l'existence du Mal est un problème qui a toujours exercé la sagacité de l'intelligence. Les philosophes païens croyaient en l'existence, de toute éternité, de deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, lumière et ténèbres, juste et injuste. Mais l'idée d'un Dieu souverain et unique créateur de toute chose, exclut pareil dualisme. Ne pouvant admettre une autre source de l'être que Dieu, on semblait acculé à dire que Dieu était créateur du mal, ce qui est absurde. Mais le mal n'a pu être créé par un autre que Dieu ! Il n'a pu se créer lui-même par génération spontanée ! Alors ?

Saint Ambroise a du prendre position dans ce débat contre les manichéens et l'A. fait l'historique de cette controverse. Ce n'est pas Dieu, évidemment, qui est l'auteur du mal, mais l'homme. Mais, lui répond-on, tout ce que l'homme porte en lui vient encore du Créateur de toutes choses, donc de Dieu. Non, dit saint Ambroise, le mal est une suite de la liberté, cette qualité suprême, pierre de touche de l'Amour, il est donc implicitement et non explicitement une création de Dieu. Voilà pour l'essence du péché. Quant aux conséquences de ce premier acte mal posé saint Ambroise souligne avec force qu'il est le fait d'Adam et non d'Ève. Et c'est pourquoi toute l'humanité postérieure en a hérité (p. 99). Cet aspect social de la responsabilité des actes humains cadre bien avec la spiritualité moderne. Celle-ci revient en effet de plus en plus à l'idée du collectivisme chrétien, dont le protestantisme l'avait éloigné. C'est à ce titre que le livre mérite des éloges. A.

A. Verriele. — Le surnaturel en nous et le péché originel (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, nº 49). Paris, Bloud et Gay, 1932 ; in-12, 244 p.

Ce petit volume occupera une place de choix auprès des quelques autres

ouvrages doctrinaux de la même collection laborieusement et intelligemment composés. Non seulement il a le mérite d'exposer — dans un style quelquefois contourné — toute la doctrine du surnaturel et du péché originel, en tenant compte des reliefs spéciaux que la théologie contemporaine a donnés aux problèmes qui l'intéressent particulièrement, mais il contient aussi des vues originales. Originales est trop peu dire : il y a dans ces pages un effort excellent pour renouveler la théologie par une christologie plus centrale et moins abstraite. L'unité du plan divin (« essai de synthèse sur la finalité divine dans le plan intégral du salut de l'homme pécheur », p. 102-131) nous a paru énoncer une vérité fort oubliée. Le vieil Adam y apparaît nettement comme la figure du nouveau (*Rom.* V, 14), et c'est là, croyons-nous, un progrès dans la théologie. Peut-être faudra-t-il quelque temps encore pour faire entrer mieux ce mystère central dans la science. Le problème du *Capax Dei* et de l'immanence devront sans doute alors être entièrement reconsidérés à cette nouvelle lumière. D. O. R.

Adolf Keller. — Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt. Munich, Kaiser, 1931 ; in-8, 212 p.

Id. — Von Geist und Liebe. Ein Bilderbuch aus dem Leben. Gotha, Klotz, 1934 ; in-8, XII-245 p.

Les deux volumes de M. Keller sont une contribution à l'œuvre unioniste de la conférence de Lausanne. Le premier fut écrit sur le désir d'amis anglais et écossais. Bien qu'elle soit un produit authentique du protestantisme germanique, la théologie dialectique s'est introduite dans les facultés de théologie et dans l'enseignement d'église des communautés (protestantes) les plus diverses, « au point, dit l'A., que la réaction des communautés chrétiennes sur la théologie dialectique peut servir de sextant pour s'orienter à travers les formes actuelles du christianisme » (p. 1). Par ce volume il a voulu fournir une introduction à cette théologie, mais en même temps il a donné une étude d'ecclésiologie comparée. Il a examiné la « fermentation » provoquée par la théologie dialectique dans la situation religieuse présente : les réactions de cette théologie sur les Églises et celle des Églises sur cette théologie. Voici la suite des matières : I. Note sur l'ecclésiologie contemporaine : besoin d'une ecclésiologie nouvelle, d'un point de vue, de critères nouveaux, « œcuméniques ». La théologie dialectique pretend les fournir. II. La théologie dialectique, manifestation de l'esprit et des tendances de notre temps : réaction contre le relativisme et l'optimisme religieux. III. La problématique du mouvement dialectique sur le front ecclésiastique, théologique et scientifique. IV. Le chemin déjà fait par la théologie dialectique à travers le monde : ses influences dans les différents pays. V-VII. La théologie dialectique et le catholicisme, l'orthodoxie et les missions. VIII. La signification de la théologie dialectique pour la vie spirituelle

des temps présents (IX : La théologie dialectique et le mouvement œcuménique). — Les chapitres I et IX, qui contiennent un exposé succinct de la méthode unioniste de la théologie dialectique, intéressent directement *Irénikon* et il y aura lieu d'y revenir plus spécialement dans un article. Tout le problème du rôle de la théologie spéculative dans le travail pour l'union des Églises s'y trouve engagé. L'A. lui accorde, comme on l'a vu, un rôle capital. Cela ne peut être justifié, nous semble-t-il, qu'en raison du subjectivisme qui affecte la théologie dialectique aussi bien que toute autre théologie protestante. Le rôle doctrinal qu'elle accorde au témoignage intérieur et individuel de l'Esprit (p. 32 sv.), qu'on le veuille ou non, met tout le dépôt doctrinal chrétien sous la dépendance intrinsèque de la culture de son milieu et de son temps. Le mouvement unioniste catholique ne saurait épouser ce point de vue. Il est à remarquer encore que l'A. n'a pas pu s'élever au-dessus de sa conception libérale du christianisme. Pour M. Keller toutes les Églises et sectes chrétiennes méritent les mêmes droits et les mêmes égards : elles sont nées, les unes après les autres, à travers les siècles, en réponse à un appel spécial et nouveau de Dieu adressé à leurs fondateurs. Quand M. Keller parle du christianisme c'est presque toujours du protestantisme qu'il s'agit. Il ne semble pas soupçonner que ses vues « œcuméniques » comportent pour les orthodoxes autant que pour les catholiques des difficultés de principe auxquelles la théologie dialectique est radicalement insuffisante à répondre. Le deuxième volume n'est que l'illustration du chapitre IX du premier. Il rapporte les impressions de voyage recueillies par l'A. lors de ses visites à de nombreuses sectes chrétiennes des différents continents. Il n'y est pas question de visites à des catholiques. Le récit concernant une visite au monastère orthodoxe du Mont Sinaï manifeste clairement que l'A. ne s'est pas efforcé de comprendre la conception ascétique qui est à la base de l'organisation monastique. Ces réserves faites, on doit savoir gré à l'A. d'avoir écrit le premier de ces deux volumes, qui est en effet un témoignage autorisé et instructif sur la doctrine du mouvement unioniste à l'intérieur du protestantisme.

D. R. v. C.

Dr. Georg Feuerer. — **Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie.** Fribourg-en-Br., Herder, 1933 ; in-8, X-133 p., 3.20 RM.

La théologie dialectique de M. Barth et de son école est d'un abord singulièrement difficile pour ceux qui, par leur formation philosophique et religieuse, ne sont pas initiés aux mystères de son vocabulaire technique. L'ouvrage de M. Feuerer pourra rendre lui aussi le service d'une introduction. Car, avant d'aborder son sujet, la conception de l'Église dans la théologie dialectique, l'A. nous donne un aperçu général sur cette théologie et nous fait connaître quelques-uns de ses thèmes principaux. Il passe ensuite à un exposé fouillé de l'ecclésiologie de M. Barth, pris comme type de l'école, et à une critique serrée à partir des principes chrétiens les plus

fondamentaux, d'ailleurs admis par M. Barth : le surnaturel, la révélation et l'incarnation. L'A. montre comment, de ce dernier point de vue, la théologie dialectique, plus dépendante des premiers réformateurs que de la tradition chrétienne, se trouve finalement acculée à une série d'inconséquences graves qui compromettent le système. L'étude de M. Feuerer sera lue avec beaucoup d'intérêt, quoiqu'avec trop de difficulté encore, par tous ceux qui s'intéressent à la théologie protestante ou même simplement à l'ecclésiologie. D. R. v. C.

A. Hazard Dakin, J. — **Von Hügel and the Supernatural.** Londres, S. P. C. K., 1934 ; in-8, 274 p., 12 sh.

L'étude du Dr Hazard Dakin est destiné aux lecteurs anglais teintés de philosophie qui n'ont plus besoin de notions élémentaires sur le baron von Hügel, mais pour qui une introduction à sa philosophie religieuse était utile. Six parties la composent : *Epistemology, Intimation of the Supernatural, Religion, Mysticism, Doctrines about God, Doctrines about man*, les quatre premières classées, suivant l'intensité de la saisie du surnaturel par l'homme ; les deux dernières, qui nous paraissent les plus « hugeliennes », parlent de la personnalité de Dieu et de la personnalité de l'homme, amphibie parce que plongé dans la nature et la surnature et devant harmoniser dans sa vie les deux milieux (Other-worldliness without fanaticism and this-worldliness without philistinism » p. 234). L'A. n'aurait-il pas pu cependant, tout en conservant à son étude son genre propre et bienfaisant, situer le baron von Hügel d'une façon plus précise dans son milieu racique, intellectuel et religieux, pour mieux le faire comprendre et mieux estimer ? Cette allure un peu abstraite a permis au Dr Dakin d'éviter certains écueils et de conserver un ton toujours très courtois envers l'Église catholique.

Pour signaler un détail : à la p. 221 le nom d'*Oblomov* surprend. Si un lecteur russe est familier avec le célèbre type créé par Gončarov, on est étonné de voir supposer cette familiarité avec la littérature russe chez un public anglais, même cultivé.

Un index des œuvres de Friedrich von Hügel et des études dont il a été l'objet ajoute encore à la valeur de l'*Introduction* du Dr Dakin, ornée de plusieurs portraits. Signalons enfin qu'une récente étude de M. Nédoncelle, parue chez Vrin, et que nous n'avons pas encore pu consulter, tâchera sans doute de rendre plus familier au public français le génie religieux de von Hügel ; et il est toujours bienfaisant d'entrer en contact avec les génies religieux. Ils sont suffisamment rares pour qu'on les apprécie et qu'on en bénisse la Providence. D. C. L.

Karl Pfleger. — **Geister die um Christus ringen.** Buecher der Geisteserneuerung éd. par le Dr P. Virgil Redlich. Abbaye de Seckau 6). Salzburg, Pustet, 1933, 2e édit. ; in-16, 314 p.

Péguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dostoevskij, Solovjev, Berdjaev ; il y a de quoi s'inquiéter. Mais du moment que nous connaissons Karl Pfleger, — un auteur amplement au courant de la vie intellectuelle en Europe, — rassurés, nous pouvons nous mettre à une lecture sérieuse de cet ouvrage. Rien qui nous empêche de nous confier entièrement à ce guide sûr qui nous mènera le long de ces vies de penseurs qui ont vécu l'aventure de leur esprit avec une franchise qui parfois nous effraie. Toutefois avec une habileté étonnante l'auteur a su éclairer dans ces vies le côté qui nous intéresse davantage, leur développement religieux : comment l'idéal religieux s'est-il épanoui dans une telle vie ? Somme toute, la question du Christ et du moi telle qu'elle se posait dans les principaux esprits de notre époque. « L'homme civilisé, l'homme d'Europe peut-il croire, c'est-à-dire croire à la divinité du Christ, Fils de Dieu ? » C'est ainsi que nous trouvons ce problème chez Dostoevskij dans les esquisses pour son roman « Les Possédés ». Cette crise christologique, nous la trouvons également chez un Gide, le fils prodigue, qui rentrait dans la maison de son père ; la nostalgie des déserts qu'il venait de quitter le révoltant dans son cœur. Comme chez un Péguy, le flibustier qui luttait pour le Christ. Mais nous ne voulons pas découvrir à nos lecteurs le contenu de cet ouvrage ; d'ailleurs il s'imposera dès les premières pages. Inutile de dire que le style est celui que nous attendons de Pfleger, ardent et pondéré. Il nous reste encore à mentionner que l'article sur Berdjaev a été publié dans *Irénikon* en 1932, p. 225 suiv., ainsi que l'article sur Dostoevskij, en partie, en 1932 p. 473 suiv.

D. A. V.

Henri Davenson. - Fondements d'une culture chrétienne. (Cahiers de la nouvelle journée, 27) Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-8, 200 p.

Cet ouvrage sort de la pure intellectualité. Sa « dédicace aux compagnons », qui avaient chargé l'A. de « mettre au point notre doctrine sur les choses de l'intelligence », non moins que l'« Avis à l'étranger », initiant le lecteur à la ferveur d'un petit groupe de jeunes en quête d'une solution du problème de la culture, situe nettement ce livre, plein d'idées et de charme, sur le plan même de la vie. La suite des parties en fait un résumé suggestif : 1. Crise de la culture, ou de la situation faite par le temps présents aux jeunes intellectuels (ni la technique, ni la science, ni surtout la culture prétendue humaniste qui est vaine, « ne résout d'une manière satisfaisante le problème de la vie »). 2. Traité de la civilisation saine où il est établi que notre civilisation n'est plus un idéal, qu'elle ne relève plus que de l'ethnologie, qu'il n'existe qu'un mythe de l'unité en matière de civilisation, laquelle se compose normalement d'une série de techniques indépendantes, commandées par une métaphysique située en dehors, mais qui fait la différence entre les grandes civilisations mondiales. Nous ne pouvons suivre ici de près le raisonnement de l'A., dans ces pages.

En réalité, toute la substance du livre tient dans le 2e appendice de cette 2e partie, « Une civilisation d'inspiration chrétienne », où l'A., levant tout masque, se met avec une fidélité et une simplicité absolue à l'école de l'Évangile et de la doctrine apostolique. Ces pages sont émouvantes, car elles sont un témoignage certain du retour qui s'opère chez nos jeunes penseurs dans le sens d'un christianisme absolument pur (v. *Irénikon*, mai-juin, 1935, p. 238). La 3e partie : Revision de la culture, tente un essai fragmentaire d'une nouvelle vision du monde. Elle est suivie d'une note, faisant supplément au *Vocabulaire philosophique* de M. Lalande sur les mots « civilisation et culture ». On ne peut dire trop de bien de ce livre.

D. O. R.

Auguste Etcheverry. — L'idéalisme français contemporain. (Bibliothèque de philosophie contemporaine) Paris, Alcan, 1934 ; in-8, 376 p.

Le présent ouvrage est une thèse soutenue en juin 1934 à la Faculté des Lettres de Grenoble. Le P. Etcheverry est professeur de philosophie et a publié ces dernières années sur l'idéalisme français plusieurs articles. L'*Idéalisme français contemporain* est un ouvrage remarquable. Depuis sa parution et jusqu'à présent les avis favorables se sont succédés dans presque toutes les revues de philosophie et s'il y eut des critiques elles n'ont portée que sur des points de détails.

Le volume se divise en deux livres : le premier *Le témoignage de l'Idéalisme* contient quatre chapitres, le 1er : sur *l'avènement de l'idéalisme* introduit en France par Jules Lachelier, qui, « en réaction contre le positivisme, l'un des premiers fut séduit par l'originalité du criticisme kantien et sa logique serrée » (p. 17). De la doctrine de Lachelier l'A. ne fait qu'« esquisser les traits caractéristiques » (p. 17-46). Selon Lachelier « à la philosophie, il appartient de déterminer les lois de l'être et de la pensée, d'établir les principes et de démêler les conditions d'intelligibilité du monde » (p. 22). Après avoir nié la valeur de l'expérience et constaté l'insuffisance de l'intelligence pour atteindre le transsubjectif en soi, c'est dans l'analyse de l'intelligence même que Lachelier cherche à atteindre les lois de l'esprit (*analyse réflexive*). Puis, après avoir déterminé ces lois, il constate que ce sont les lois même de l'objet de notre expérience, puisqu'en dehors d'elles il n'y a pour nous ni expérience ni objets. Il s'en sert pour reconstruire *synthétiquement* le monde en fonction d'une nécessité logique.

Les deux chapitres principaux de cette première partie (p. 40-100 ; 101-162) sont consacrés aux deux philosophes qui ont développé l'un (Hamelin) la méthode synthétique, l'autre (M. Brunschvicg) celle de la réflexion analytique de la philosophie de Lachelier. Hamelin en effet a tenté (en vertu de l'exigence d'un corrélatif que chaque concept inclut en soi) une méthode ascendante en partant du concept, le plus pauvre,

de relation pour arriver à celui de la conscience, l'être concret par excellence.

Chez M. Brunschvicg par contre, l'analyse réflexive essaie d'éclairer, non l'objet, mais l'esprit, dont la structure se manifeste nécessairement dans les propriétés attribuées à son champ d'investigation (p. 103). Le chapitre IV (p. 163-186) est consacré au rayonnement et au caractère de l'idéalisme contemporain : l'A. y insiste sur les divergences profondes des deux écoles citées. Il y parle aussi des quelques philosophes contemporains, fort importants, mais que son étude n'atteint qu'indirectement tels MM. Weber, Le Roy, Parodi.

La seconde partie du volume s'intitule *La Résistance à l'idéalisme*. Si jusqu'à présent l'auteur a employé une méthode historique, descriptive, et s'est borné à un rôle de rapporteur, c'est le moment de changer de méthode, le moment de la *critique*. L'A. groupe tant les arguments des idéalistes que ceux de leurs nombreux adversaires.

Le premier chapitre, *les gains de l'idéalisme*. L'idéalisme défend la primauté incontestable de l'esprit, et rétablit dans la philosophie moderne, la hiérarchie des valeurs bousculée par le positivisme, le matérialisme, l'agnosticisme et l'empirisme qui ont précédé sa renaissance. Seul *le réalisme se défend* (ch. II) ; dans ce chapitre l'auteur réunit les arguments positifs pour le réalisme. Puis dans le chapitre III, c'est la critique de l'idéalisme dans les problèmes de la *pluralité des consciences* et de la *Pensée absolue*. Au chapitre IV, c'est encore du réalisme qu'il s'agit : réalisme *dans la science* ; et de l'idéalisme aux prises avec le *choc de l'expérience* du non moi. « Pour éviter le vertige, l'idéalisme s'adosse au réalisme ». C'est ce *réalisme latent de tout idéalisme* que l'auteur recherche dans le chapitre V. Et enfin le dernier chapitre est consacré à la *critique* définitive de l'*idéalisme dialectique* (Hamelin) ; il abandonne la méthode purement rationnelle pour rejoindre le réel par la médiation occulte d'une donnée ; et de la *philosophie* (purement analytique) *de l'esprit*, de M. Brunschvicg « L'idéalisme se renie, dit l'A., en renonçant à toute synthèse philosophique ». Une excellente bibliographie et des tables parachèvent le sérieux et l'utilité de l'ouvrage. D. P. O.

Edouard Thurneysen. — Dostoevski ou les confins de l'homme. (traduit de l'allemand par M. Maury) Paris, éditions « Je sers », 1934 ; in-8, 200 p., 12 fr.

Dostoevski est-il une curiosité exotique qu'un occidental peut ignorer, ou bien au contraire apporte-t-il quelque chose d'universel, a-t-il un message qui intéresse tous les hommes ? C'est à ce problème que le théologien suisse protestant E. Thurneysen s'efforce de répondre, avec une sainte conviction, dans ce petit volume. On n'y trouvera pas une traversée du monde de Dostoevski, mais un plongeon dans le problématisme humain, dont le « pathos » fait la grandeur et la valeur de la métaphysique dosto-

evskienne. L'homme est un problème parce que Dieu qui l'explique, habite une « lumière inaccessible ». De là cette angoisse, ce tourment que l'homme ne peut et ne doit chasser de sa vie, s'il veut rester homme. Dostoevski oriente vers l'au-delà. C'est ce que tous ses lecteurs ressentent et ce qui a fait particulièrement vibrer le chrétien qu'est M. Thurneysen.

D. C. L.

Doremus A. Hayes. – The Heights of christian Unity. New-York, Abingdon Press, 1927 ; in-8, 271 p.

L'Église est le mystère de l'Unité de tous les hommes par les liens de la charité chrétienne avec Dieu. De cette base solide l'A. part pour dire qu'aucune unité n'est bien définie si elle n'a pas pour base cette condition première et essentielle. La séparation de l'Église, c'est le péché contre l'unité, parce que contraire à la charité, parce que contraire à l'esprit du Christ. La grande prière sacerdotale du Christ, à la Cène, c'est-à-dire à l'institution du signe visible de cette unité invisible, avait pour but de préparer l'avènement de l'Esprit-Saint, pierre de touche de l'appartenance à l'Église.

Le présent livre est un appel fervent et un pieux commentaire de la nécessité théologique et pratique de l'union entre les chrétiens. La constatation de la désunion entre chrétiens arrache des larmes à l'auteur et son cœur saigne de douleur ; aussi voudrait-il à tout prix y apporter un remède.

Pour mettre fin à la séparation entre frères chrétiens, dit l'A. « il n'y a qu'à se décider de se réunir », « il n'y a qu'à oublier ce qui sépare », « il n'y a qu'à ne plus recommencer à se disputer ». Et l'A. propose un petit *self-made Credo*, sur lequel tout le monde pourrait tomber d'accord.

Si la première partie du livre correspond assez bien au titre que l'A. a choisi, il faut bien dire que la seconde partie, qui se flatte d'être réaliste, ne justifie pas son choix. En effet on a l'impression que l'A. ne se rend même pas compte qu'il peut y avoir des difficultés dans l'interprétation de son *Credo* tellement il le présente avec une désarmante naïveté. Hélas ! il ne suffit pas de vouloir de toutes ses forces que l'unité soit, il ne suffit pas même de tâcher de la réaliser par ses ferventes prières — il faut qu'elle soit réalisée telle que le Christ l'a établie et telle que nous la voyons réalisée par l'histoire de l'Église.

La fin du livre est un hymne à l'optimisme dans le travail pour l'union.

A.

Sir Henry Lunn. — Nearing Harbour. Londres, Yvor Nicholson and Watson, 1934 ; grand in-8, 328 p., 10/6.

Sir Henry Lunn a 74 ans ; grand voyageur durant toute sa vie, il se voit aujourd'hui approcher du port définitif (nearing harbour) et il est naturel qu'il éprouve le besoin de se revoir une dernière fois sur ces routes du monde qu'il a remplies du bruit de ses innombrables entreprises. Nous

nous en réjouissons, car sa vie est curieuse, instructive, son nom a été longtemps synonyme d'activité, d'optimisme, et *last not least*, Sir Henry a joué un rôle considérable dans le monde de l'amitié internationale par les Églises.

Né de parents profondément méthodistes, le jeune Henry éprouve bien vite l'attrait des choses de Dieu. A 18 ans il lance une entreprise qui conquiert une extension mondiale ; mais ce succès ne le détourne pas de l'attrait de son âme, au contraire : il lui fournit les moyens matériels d'étudier les arts, la médecine et la théologie. On lui offre un siège au Parlement, mais il ne se laisse pas détourner et part aux Indes pour prêcher l'Évangile. Mais sa santé l'oblige de retourner en Angleterre ; ici il subit l'assaut de ses confrères qui lui reprochent d'avoir critiqué le luxe dans lequel vivaient les missionnaires aux Indes et d'avoir soutenu que les chrétiens sont frères sans considération des castes hindoues. L'archevêque de Cantorbéry ayant appris ces difficultés lui propose de recevoir des ordres anglicans mais Lunn refuse et continue tout droit son chemin. Une seconde lettre du même prélat (p. 35) approuve cette décision : elle est un monument de « comprehensiveness » et de charité. Aussi dès ce jour Lunn reste en contact étroit avec la hiérarchie anglicane et il a fait beaucoup par des conférences, des publications, comme la « Revue des Églises » et par des « conversations » avec les évêques anglicans, pour le rapprochement entre chrétiens anglais. Dans son désir d'améliorer les relations internationales il est allé voir le roi Edward, le président des États-Unis, le Kaiser et son frère le prince Henri, le roi de Bavière, et il a entretenu des relations étroites d'amitié avec tous les hommes en vue de son temps. Organisateur de voyages de sport en Suisse, de chasse au lion en Afrique, de visites au général russe Kuropatkin en Asie, Sir Henry n'a passé nulle part sans laisser une trace, sans faire du bien. Sa vie est consacrée au rapprochement international et religieux.

Dans ce dernier domaine Sir Henry Lunn a fait beaucoup. En 1885, encore étudiant, il organise un « club » où il se rencontre avec des condisciples afin de discuter les problèmes religieux et politiques du jour. C'est là qu'il constate pour la première fois la valeur psychologique de ces contacts et le fait qu'il est possible de discuter avec un avantage mutuel des problèmes sur lesquels on a des opinions diamétralement opposées, sans se départir un instant de la plus parfaite cordialité et charité chrétienne. Plus tard il décide de réunir une conférence de représentants des différentes confessions chrétiennes. Il est encouragé dans ce dessein par des hommes comme Gladstone, etc. Le cardinal Manning lui répond une lettre extrêmement intéressante dans laquelle il raconte une entrevue qu'il avait eue à ce propos avec Pie IX en 1848. Le Souverain Pontife avait dit « les Anglais font énormément de bonnes œuvres et dans ce cas Dieu donne toujours sa grâce en abondance. Mes pauvres prières sont offertes tous les jours pour l'Angleterre ». Puis le Cardinal avait ajouté : « Je puis vous embrasser dans l'âme de l'Église, je puis me réjouir et puis partager avec

joie dans vos bonnes œuvres. Que le Saint-Esprit renouvelle sa propre unité dans la Vérité ». Pour réaliser cette conférence Sir Henry avait pris des dispositions en Norvège où tous les délégués devaient se réunir. Mais le bateau qui devait les transporter venait de faire naufrage et on dut retarder la réunion. Un second bateau, loué pour ce transport fait également naufrage. Au lieu de se décourager Sir Henry décide que le congrès aura lieu à Grindelwald en Suisse et il y convoque les délégués. S'y rendant lui-même par l'Allemagne il apprend à Nuremberg que le village entier de Grindelwald est détruit par un formidable incendie. Était-ce un signe de Dieu ? Était-ce le diable qui voulait empêcher ces conférences ? Toujours est-il que Sir Henry réussit malgré tout de faire venir à Grindelwald les délégués et seuls ceux qui connaissent l'histoire du mouvement œcuménique protestant savent de quelle spiritualité fraternelle résonne la seule évocation de ce nom. Il est assez curieux de constater que le village de Grindelwald avait jadis servi à un but semblable : en la première moitié du XVe siècle Nicolas de Bâle avait invité là ses amis, Jean Tauler, Henri Suso, Christiana Ebner, prieure d'un couvent d'Ulm, et d'autres personnages ; ils y discutèrent et prièrent ensemble pour la réforme d'un monde perverti.

Un des résultats de ces congrès de Grindelwald fut que les délégués présents composèrent une résolution ; elle devait servir de réponse à l'encyclique *Ad Anglos* que Léon XIII venait de publier. Sir Henry Lunn fut chargé de porter ce document à Rome. Arrivé au Vatican il obtient, par l'intermédiaire du comte Cassel, une première audience de Mgr Merry del Val. Celui-ci le reçut très cordialement et l'introduisit auprès du cardinal Rampolla. Mais après lecture attentive du document le Cardinal-Secrétaire d'État décida qu'une audience officielle d'un porteur d'une pareille lettre « chargée d'hérésies » n'était pas possible. Le Pape aurait donné avec plaisir une audience privée mais ne pouvait discuter ce document. Sir Henry renonce alors à l'interview et rentre en Angleterre.

Malgré tous les obstacles les conférences de Grindelwald ont continué et plus tard d'autres ont suivi à Mürren. On peut dire que ces rencontres ont fait beaucoup pour préparer et rendre possible les congrès de Stockholm (1925) et Lausanne (1927). A ces deux assemblées Sir Henry Lunn a joué un rôle d'avant garde et d'autorité.

En résumé : vie très riche, féconde, droite et énergique au service d'un idéal religieux. A.

Was ist die Oxford-Gruppe ? von dem Laien mit einem Notizbuch. Gotha, Klotz, 1934 ; in-8, 155 p., RM. 3.

L'auteur de l'original anglais de cet opuscule est recommandé par le prof. L. W. Grensted d'Oxford, et il se nomme lui-même un simple laïc. Il expose un programme de vie chrétienne accessible aux chrétiens de

toute confession, qui formeront ainsi non pas une église ou une association mais un groupe de personnes tendant à une « communauté » de vie avec le Christ ; les points de ce programme sont : reconnaître et même faire connaître ses fautes, se soumettre à la volonté de Dieu, réparer le mal, poursuivre une droiture, une pureté, une abnégation, un amour inconditionnés. Il y a, paraît-il, des adhérents de ce groupe dans beaucoup de pays et des assises familiales (Haustagung) se tiennent à Oxford. Aucun rapport ou aucune relation n'en donne des nombres, des noms ou des résultats. D. Th. B.

John A. Richardson. — The Groups Movement. Milwauckee (Wis.), Morehouse, 1935 ; in-8, 81 p., 0,75 $.

Le *Group Mouvement* cherche des expériences religieuses et des impressions religieuses en dehors du culte officiel. Un évêque canadien anglican s'élève contre ce mouvement et en signale les dangers.

Beatrice M. Hamilton Thompson. — The Consecration of Archbishop Parker. London, The Faith Press ; in-16, 30 p.

Courte étude où est exposé le point de vue protestant dans la question délicate de la consécration de l'évêque Parker.

A. Janssens. — Anglicanism. London, Catholic Truth Society, 1934 ; 32 p.

Tract de propagande qui fait connaître l'histoire, les statistiques et les caractéristiques religieuses de l'anglicanisme ; il donne une idée succincte et claire de l'Église anglicane. D, Th. B.

Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. Mit Beiträgen von P. Althaus, E. Brunner, V. A. Demant, J. Fedotoff, M. Huber, R. Keussen, A. Lecerf, W. Menn und A. Runestam. (Coll : « Kirche und Welt », Studien und Dokumente ; Dritter Band.) Forschungsabteilung des Œkumenischen Rates für Praktisches Christentum. Genève, 2, rue de Montchoisy, 1934 ; 184 p.

Idem ; Zweite erweiterte Auflage, 1935 (Contient en annexe des études de B. Vyscheslavzeff, S. Zankov, et J. Oldham ainsi qu'un exposé du travail projeté pour la conférence mondiale de 1937), 228 p.

Ces volumes contiennent une série d'études se rapportant à la conférence œcuménique d'étude de Paris, tenue du 8 au 14 avril 1933. Le titre en indique bien l'objet. Le but de la publication est de fournir des matériaux aux cercles d'études qui consacrent leur activité à cet objet. Les idées remuées, comme les points de vue variés exposés, mettent en relief toute l'importance qu'il faut attribuer à la possession d'un point de départ théologique sûr et universellement reconnu et admis pour fixer

et harmoniser l'attitude du monde chrétien devant le problème que pose à la conscience chrétienne la tendance vers l'absolutisme et le totalitarisme en matière politique dans un monde parfaitement laïcisé. Ces études n'intéresseront pas moins nos catholiques qui visent l'actuation d'un état chrétien. Des problèmes partiaux seront étudiés dans une série de conférences d'ici à 1937, date à laquelle se réunira la conférence mondiale qui portera sur ce thème : « L'Église, l'État et la Nation ». Ces conférences préparatoires (dont la première a eu lieu ; cfr *Irénikon*, 1935, XII, p. 296) étudieront les problèmes suivants : la prétention au totalisme de la part de l'État et la compréhension chrétienne de la liberté ; Église et Nation ; l'Église et l'État dans leurs rapports mutuels vis-à-vis de la famille et de l'éducation ; Église, État et Économie ; l'Église, l'État et les préoccupations internationales.

Signalons pour leur clarté les études *Kirche und Staat* d'E. Brunner et *Die Kirche und der Staat* de J. H. Oldham. *Ad calcem* on trouve une bibliographie des sujets traités. D. J. v. D. M.

Father Clement. — Catholic Reunion. An Anglican Plea. Oxford, Blackwell, 1935 ; in-8, 46 p.

C'est en 1534, il y a quatre cent ans, que l'autorité civile proclama aboli le pouvoir spirituel du Pape sur l'Église anglaise. L'anniversaire de cet *Act* a été fêté par les protestants d'Angleterre ; mais aujourd'hui beaucoup de membres de cette même Église réclament le rétablissement de la communion avec l'Église universelle et le pouvoir spirituel de l'évêque de Rome, successeur de Pierre.

Comment réaliser cette réunion ? Beaucoup d'essais ont été tentés jusqu'ici. Si l'on attend des conversions individuelles le retour à l'unité catholique de l'Angleterre, il faudra patienter, — selon les statistiques officielles romaines, — des centaines d'années. Aussi l'auteur préfère-t-il d'envisager la méthode de *corporate reunion*.

Déjà il y a quelques mois un livre avait paru qui prônait cette méthode. L'auteur anonyme (un religieux catholique belge) plaidait pour l'établissement en faveur de l'*ecclesia anglicana* d'un patriarcat de Cantorbéry, sur le modèle des sièges d'Orient (thèse qui a été jadis envisagée aux conversations de Malines et publiée dans l'*Irénikon*, I, p. 239). Dans cette hypothèse d'union, l'Église d'Angleterre jouirait d'une large autonomie, d'une période de transition avec clergé marié, d'une liturgie en langue vulgaire, du moins en sa partie qui est instruction des fidèles, d'un *jus canonicum* propre, etc. Toutes ces concessions n'étant pas en contradiction avec ce qui est *de fide*, sont par conséquent parfaitement concevables. Ne valent-elles pas le Bien suprême du rétablissement de l'unité et de la charité entre frères chrétiens ? car unité chrétienne n'est pas uniformité.

Cette thèse est reprise aujourd'hui par un écrivain anglican. L'A.

fait un appel vibrant à l'action pour la réalisation de l'union à l'intérieur de l'anglicanisme, puis il énumère toutes les grandes œuvres que Pie XI a déjà réalisées dans son pontificat et il espère que la plus grande de ses œuvres sera de rétablir l'unité entre un patriarcat d'Angleterre et le Saint-Siège de Rome. A.

R. S. Forman. — Great Christians. Londres, 1933, Nicholson et Watson ; in-8, 632 p., Prix 8/6.

Ce gros volume de plus de 600 pages offre au lecteur une série de 40 portraits : figures de chrétiens éminents d'Angleterre qui illustrèrent les cinquante dernières années. Chaque esquisse biographique est due à une main différente.

Hommes et femmes de tous rangs et de toutes conditions de toutes les *dénominations*, allant du catholicisme de Lord Acton jusqu'à la *foi des pauvres diables* de Hale White, (alias Mark Rutherford). Citons, parmi les gens de lettre, Studdert Kennedy, baron von Hügel, Bishop Lightfoot et Bishop Westcott, les deux grands rénovateurs des études bibliques et patristiques. Figures des personnages d'œuvres sociales, au côté des ministres de la prédication chrétienne : Dr. Barnardo, Catherine Booth, mère de l'armée du salut, Edw. Clarke, R. W. Dale, Fr Brown, Fr Dolling, Hugh P. Hughes. Enfin, citons encore Bishop Gore et Bishop Frank Weston, qui ont tant fait pour ramener l'anglicanisme aux traditions anciennes de l'Église et aux idées de rapprochement vers l'Église romaine.

Sans chercher noise à l'éditeur pour le choix des personnages, choix délicat, il le reconnaît, demandons-lui pourquoi il n'a choisi parmi les catholiques que des figures certes de premier plan, comme von Hügel et Lord Acton, mais qui, pendant une grande partie de leur vie ont représenté l'école libérale ou modernisante ? Un troisième nom, G. Tyrrell, qui mourut en dehors de l'Église romaine. Est-ce vraiment là être *All embracing*.

Si l'éditeur s'est proposé de faire voir quelle profondeur de sens chrétien on trouve dans les deux dernières générations, il a réussi : et en cherchant un dénominateur commun pour ces 40 portraits, dans sa préface, il a trouvé le trait qui les unit : « membres d'une communauté plus grande et plus noble que n'importe quel organisme religieux ; leur dévotion à l'homme Christ-Jésus ». Veut-il par là souligner un sentiment hostile au « Christianisme organisé » ? — *L'homme Jésus-Christ*, M. Forman ajoute : « Il se peut qu'une nouvelle présentation de l'homme Jésus fournisse la source d'une religion pour ces temps nouveaux ». Beaucoup de chrétiens portraiturés ici ne souscriraient pas à cette déclaration mais les idées de l'éditeur ne gênent pas le lecteur dans son jugement des diverses biographies. D. S. DE V.

Dom Bede Camm, O. S. B. — Anglican Memories. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1935 ; in-8, 92 p., 2/6.

Dom Bède Camm a fait une large part dans ses mémoires à son ami et confrère, d'abord dans l'anglicanisme, ensuite dans l'ordre de saint Benoît, dom Chapman († 1934). Nous rencontrons dans ce témoignage simple et suggestif de converti, encore d'autres figures révélatrices de la mentalité de l'anglo-catholicisme d'extrême droite.

Dr Joh. Haring. — Das Lehramt der katholischen Theologie. Graz, Moser, 1926 ; in-8, 163 p.

Une *Festschrift* qui sort de la série ordinaire des livres de cette espèce. L'auteur nous donne une esquisse d'histoire de l'enseignement théologique ; les questions sur la personne du professeur et sur la méthode de cet enseignement sont traitées ensuite : questions, quoique pas dénuées d'importance, parfois ignorées même par ceux qui sont chargés de cet enseignement. L'auteur nous renseigne largement et avec une foule de références sur le *seminarium tridentinum*, sur l'état des études théologiques dans les pays allemands et italiens, sur la question de la langue employée dans l'enseignement théologique et d'autres encore. Nul doute que cet ouvrage rendra service à ceux qui veulent s'informer du développement de l'enseignement théologique depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. D. A. V.

J. Schmidlin. — Papstgeschichte der neuesten Zeit. Zweiter Band : **Papsttum und Päpste gegenüber der modernen Strömungen. — Pius IX und Leo XIII** (1846-1903). München, Kösel und Pustet, 1934 ; in-8, XXVII-610 p. ; deux portraits.

Quelques mois à peine après le premier tome de ce monumental ouvrage, voici déjà le deuxième tome qui termine l'histoire des Papes au XIXe siècle. Ce livre, qui a été comme le précédent préparé de longue date par le séminaire historique de l'A. (à la requête même de L. Pastor) défie par la richesse de son information toute tentative de publier, du moins d'ici quelque vingt ans, une histoire générale plus documentée sur le même sujet. La hâte que l'auteur met à publier cette histoire est aussi inspirée peut-être par la conscience que la partie traitée dans le tome II n'est pas définitive. Il le remarque en terminant l'introduction générale : des investigations plus scientifiques, plus critiques pourront rénover le sujet surtout lorsque les archives secrètes auront été ouvertes aux historiens : ce qui était le cas pour les papes précédents. Avec les renseignements qu'il a recueillis, c'est-à-dire les actes officiels publiés ou manuscrits à Rome ou à l'étranger, avec les biographies qui ont paru, avec les renseignements des rares privilégiés, qui ont pu compulser les documents encore réservés (l'A. cite Granderath, Soderini, Boudou) il

a tenté une synthèse objective qui permet de suivre non seulement la vie extérieure de ces deux grands papes, mais de revoir avec eux l'histoire de ces cinquante années de l'Église auxquelles ils ont laissé une si profonde empreinte.

Dans son premier volume déjà, l'A. promettait de mettre en relief non seulement la figure du souverain pontife, mais de montrer en même temps le développement de la papauté. Il n'y a pas de période où ce développement apparaisse plus clairement que sous Pie IX et Léon XIII. Le libéralisme veut faire pièce à l'Église en instituant une culture laïque qui lui soit étrangère voire même hostile ; sous l'action de cet assaut, Pie IX perd sa souveraineté civile. Mais à la veille de ce malheur, le concile du Vatican proclame sa souveraineté spirituelle que Léon XIII, par son ascendant personnel et son action bienfaisante dans tous les domaines, fera reconnaître par les peuples et les États chrétiens ou non-chrétiens. Ce thème esquissé dans l'introduction générale disparaît parfois au cours de l'exposé dans l'accumulation des faits et des événements. En outre le libéralisme n'est qu'un des grands courants modernes ; il y a encore le courant scientifique, le courant social, le courant unioniste : chaque encyclique de Léon XIII étudie l'un d'entre eux non pour le réprouver en bloc, mais pour lui donner, s'il le peut, une direction et un sens chrétien. Dans des pontificats comme ceux-ci, la doctrine, les larges vues du chef de la chrétienté entrent dans l'esprit des masses et dans la vie des fidèles bien plus par les épisodes consolants ou fâcheux où l'autorité pontificale se voit forcée d'intervenir que par la lecture d'un document pontifical. Or si on peut hasarder une critique sur un livre d'une si grande valeur, c'est que, par exemple, dans les deux chapitres consacrés aux Églises orientales, on n'a pas exposé plus longuement la préoccupation constante du Père de la chrétienté qui s'exprimait dans la lettre de Pie IX aux Églises orientales (6 janvier 1848) et l'encyclique *Praeclara* de Léon XIII (20 juin 1894) et montrait que toute leur intervention est conforme à ces normes. Nous ne pouvons qu'espérer que cet ouvrage, comme celui de Pastor, soit bientôt traduit en français et que cette traduction soit assez fidèle pour ne rien laisser perdre du contenu de l'original et assez libre pour enlever à l'exposé et à la phrase ce qu'ils présentent sous un extérieur touffu et enchevêtré.

Dom TH. BELPAIRE.

C. de Clercq. — Les Eglises unies d'Orient. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-16, 160 p.

On saura gré à l'auteur d'avoir publié ce petit volume complétant celui qui fut publié par le P. Janin dans la même collection sur *Les Eglises séparées : les Orthodoxies orientales*. Un premier chapitre en guise d'introduction « groupe ce que tout catholique doit savoir au sujet de ses corréligionnaires d'Orient ». Les chapitres suivants étudient l'une après l'autre les diverses Églises orientales unies, font leur histoire depuis leur

retour à l'union, et exposent leur situation actuelle : organisation, droit et usages, formation du clergé et vie religieuse. L'information de l'auteur est exacte et précise ; ses appréciations sont très justes et objectives : signalons les pages où il regrette la formation trop exclusivement latine donnée un peu partout au clergé oriental. Nous recommandons ce petit travail à ceux qui désireraient s'initier à la connaissance de l'histoire et de la vie des Églises orientales catholiques. D. F. M.

The History of the great Chartreuse, by a Carthusian Monk, traduit du français par E. Hassid. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1934 ; X-300 p., 12/6.

Ce beau volume offre au public anglais l'histoire de la grande Chartreuse. Publié en français il y a plus de cinquante ans, par un fils de saint Bruno, cet ouvrage eut la bonne fortune de voir paraître en 1929 sa 7e édition entièrement remise à jour. Le but de l'auteur est de donner une réponse aux nombreuses questions que la vie cachée des chartreux soulève dans le monde, et, pour éviter que, par l'étendue de la matière, le livre manque d'unité et de cohérence, il a traité son sujet sous forme d'une visite au célèbre monastère. Le récit débute par une description du site, illustrée de quelques photos. Puis vient l'histoire de l'Ordre, racontée sommairement avec simplicité et charme. Le récit de l'expulsion *manu militari* de 1903 est particulièrement palpitante. Ensuite, le visiteur est conduit aux différents bâtiments, et peut ainsi faire connaissance avec les habitants, et l'intimité de leur vie, tant matérielle que spirituelle. Une remarque de détail : dans la comparaison faite avec le rite byzantin, p. 162, il est dit que les portes de l'iconostase s'ouvrent durant la consécration : c'est une erreur.

La mention des approbations ecclésiastiques relatives à l'Ordre et l'appendice sur l'histoire de la célèbre liqueur de la grande chartreuse, font de cet ouvrage la source la plus complète d'information pour tous ceux qui portent intérêt à la vie des chartreux. D. B. B.

L'Abbaye de Saint-Martin de Ligugé. Ligugé, Abbaye, 1934 ; in-16, 80 p., 7 fr.

Sous ce titre les moines de Ligugé ont édité un petit ouvrage fort intéressant donnant un aperçu général et concret de la vie de saint Martin, de la fondation de leur abbaye et de diverses destructions et restaurations dont elle a été l'objet depuis le Ve siècle.

Ce sont en particulier les deux dernières restaurations qui intéresseront les amis de Ligugé et les initiés à la vie monastique. En plus des nombreux détails et dates précises de fondations et autres faits le récit de ces restaurations ne manquera pas d'augmenter la sympathie du lecteur non seulement pour l'abbaye de Ligugé mais aussi envers l'Ordre bénédictin en général : ne voit-on pas rappelé le nom de si nombreux, distingués et véné-

rables pères qui contribuèrent avec une foi et une persévérance admirables, malgré les plus rudes épreuves (inconnues de nos jours) aux deux dernières restaurations.

L'esquisse de la vie bénédictine à la fin de l'ouvrage présente un intérêt particulier pour ceux qui désirent connaître, ne fût-ce que du dehors, la vie monastique.

Enfin les belles photos de l'abbaye, intercalées après chaque cahier du livre lui donnent un cachet moderne que l'on saura apprécier.

D. J. P.

Dom Ildefons Herwegen, O. S. B. — Saint Benoît. Traduit de l'allemand par A. Alibertis et N. de Varey. Paris, Desclée de Brouwer, 1935 ; in-18, 252 p., 12 fr.

Enfin, dix ans après la parution de son original, la traduction française, tant attendue, du *Saint Benoît* de dom Herwegen est livrée au public. La réputation dont cet ouvrage jouit depuis longtemps, non moins que la distinction de son auteur assureront à la présente publication un rapide succès. Ce n'est pas exagéré de dire que ce volume dépasse, par sa richesse de pensée, tout ce qui a été écrit sur S. Benoît dans la littérature religieuse moderne. Non seulement l'A. s'est donné la peine de reconstituer le milieu où vécut le saint de la manière la plus scientifique et la plus vivante, mais il a encore épuisé, sans jamais perdre de vue les normes d'une saine critique, les nuances les plus délicates de la *Règle* et de la *Vie* relatives à la physionomie morale de s. Benoît. Les sept chapitres qui composent le volume (L'Ermite, le Maître, l'Abbé, le Père, le Législateur, l'Apôtre, le Saint) tendent à représenter toute la personnalité historique du grand patriarche, qui domine vraiment les siècles du moyen âge occidental, et a été, par son œuvre de législation monastique, un des éléments des plus importants de pénétration réciproque entre les deux parties de l'ancien monde chrétien. Certaines vues personnelles de l'A. ont jadis donné prise à la critique de la part de quelques savants. S'il y a des points discutables, il faut dire en tous cas que l'autorité, la clairovyance et la science de l'Abbé de Maria-Laach justifient de toute manière son droit à émettre des opinions qui, au reste, sont parfaitement de mise dans le genre littéraire employé ici.

La traduction française de l'ouvrage est bonne. On la sent scrupuleuse et attentive ; les tours de pensée n'en souffrent aucunement.

D. O. R.

Bede Jarret, O. P. — Life of S. Dominic. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1934 ; in-12, XII-180 p., 3/6.

Le lecteur trouvera dans ces pages vigoureuses quelque chose du charme personnel de l'ancien provincial des dominicains anglais, récemment décédé. Il se laissera aussi prendre par l'atmosphère d'aversion qui y

règne contre le pessimisme manichéen, maître alors du midi de la France, que Dominique et ses compagnons combattirent et abattirent avec une sainte énergie.

Daniel Sargent. — Thomas More, Traduction de Maurice Rouneau. Paris-Bruxelles, Desclée De Brouwer ; in-8, 347 p., fr. 18,00.

Le procès des deux martyrs de la réformation anglaise, Fisher et More, et leur canonisation récente, ont fait surgir tout un courant de biographies tant en Angleterre qu'ailleurs. La Maison Desclée De Brouwer en édite en traduction un spécimen, dans sa collection « les Iles ».

La biographie de Thomas More par Daniel Sargent appartient au genre populaire, dans le bon sens du mot, pour le grand public. Écrit sans notes ni préface, sans aucune prétention, ce livre servira à tous ceux dont la curiosité est stimulée par la canonisation de cet humaniste et réclame plus qu'une simple brochure. D. A. V.

Robert Cohen. — La Grèce et l'Hellénisation du Monde Antique. Avant-propos de S. Charléty (« Clio » — Introduction aux études historiques — 2) Paris, Presses Universitaires, 1934 ; petit in-8, XLVII-654 p.

Ce « manuel » est une petite encyclopédie de l'histoire de la civilisation hellène. La destinée de ce peuple, vue à la lumière de ses origines, de son développement, de son évolution, de ses vicissitudes, de son expansion civilisatrice, tient du prodige. Il nous est impossible de résumer cet ouvrage qui relate toute l'histoire de la Grèce, de ses institutions, de ses formes variées de gouvernement, des origines jusqu'à notre ère. L'A. a surtout en vue de nous montrer l'influence, étendue et profonde, de la civilisation hellénistique dans le monde. *Tout* le bassin méditerranéen, d'Orient comme d'Occident, a suivi les leçons de la Grèce et ses conquérants ont été, à leur tour, conquis par son savoir, sa culture. On n'expliquera jamais la raison profonde de cette suprématie culturelle. Nous pouvons toutefois rapprocher de ce fait l'appoint extraordinaire apporté par le monde grec à l'évangélisation des gentils et rappeler comment l'empire byzantin, héritier de la culture hellénistique, rétablit pendant douze siècles l'empire de cette civilisation désormais christianisée. Les byzantinisants doivent, évidemment, connaître l'histoire de la Grèce et de ses expansions ; nous leur recommandons chaudement le manuel très scientifique, très bien documenté — sources et études sont abondamment signalées — de M. Cohen. Dom TH. BECQUET.

Ernst Honigmann. — Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen. (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae-3 ; A. A. VASILIEV, Byzance et les Arabes. Tome III.) Bruxelles, Éditions de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935 ; in-8, 269 p.

L'A., auquel l'Institut oriental de Bruxelles a confié la composition d'un atlas de géographie byzantine (cfr *Byzantion* VIII (1933) 782 s.) — desideratum très urgent de tous les byzantinistes — nous présente ici un travail préparatoire à cette œuvre difficile ; c'était un domaine où régnaient encore bien des incertitudes. Tout ce que nous révèlent les sources a été traité et discuté à fond. Les narrations sur les guerres, sur les incursions, sur les traités de paix, de vente ou de cession, les *Notitiae episcopatuum* ont été largement mises à profit. Souvent l'A. a trouvé occasion de rectifier des identifications des noms de lieux ou d'en proposer des nouvelles. L'index géographique très complet (que suit un index de noms des personnes), rendra la consultation du volume aisée et fructueuse. Après l'apparition de l'atlas, celui-ci y trouvera des explications abondantes. Pour donner une idée du contenu très riche, faisons suivre ici l'index des chapitres (que l'A. a omis) : I. La frontière romano-persane, 363-603. II. La frontière byzantino-arabe, 7e s.-959 : 1) la zone limitrophe arabe ; 2) la zone limitrophe byzantine ; 3) les thèmes nouvellement érigés à la frontière orientale ; 4) la frontière du Tauros. III. La frontière byzantino-arabe, 960-1071 : 1) la Syrie ; 2) Edesse ; 3) l'Arménie ; 4) les évêchés byzantins en Arménie au IXe s. (c'est-à-dire dans les métropoles de) *a*) Trébizonde (Laziké), *b*) Keltzène ou Kortzène et Taron, *c*) Théodosioupolis. — Possessions ibériques du patriarche d'Antioche. Grégoire Pacourianos. — Presque indispensables pour l'utilisation pratique des nouvelles données seront les 4 grandes cartes : 1) La Mésopotamie et la 4e Arménie vers 600. 2) Les confins orientaux vers 960. 3) La Syrie et 4) l'Arménie byzantine vers 1050. Aux remarques sur ces cartes (p. 227-230), nous voudrions ajouter que plusieurs noms grecs des villes s'y trouvent au génitif, emprunté simplement aux *Notitiae* ou même au traité de Diavolis (1108) relaté par Anne Comnène (p. 128). Une cause de confusion pourrait être aussi le fait que l'A. n'emploie pas les termes techniques pour désigner les divisions territoriales ecclésiastiques. Il aurait pu suivre de plus près les termes grecs tout en n'oubliant pas que ces termes n'étaient pas les mêmes dans les patriarcats de Byzance et d'Antioche. Ainsi il aurait évité d'écrire : *Dioecese Kamachos* (p. 70) ou *Dioecese Lazike* (p. 192 suiv.), qui étaient deux métropoles. Notons à propos de l'autocéphalie de la Géorgie (p. 211), que le texte de Balsamon (MG 137, 320) est attribué au patriarche Pierre III (printemps 1052-après août 1056) par le P. Grumel (*Echos d'Orient*, 1934, p. 139 s., 142 s.,) quoiqu'il pense que ce fût Théodose III qui décréta l'autonomie de l'Église d'Ibérie. D. I. D.

Venetia Cottas. — **Le Théâtre à Byzance.** Paris, Geuthner, 1931 ; XII-290 p.

Disons-le de suite, cette belle étude était à faire. Il est étonnant, en effet, que pareil sujet n'ait pas tenté davantage les érudits, à qui on ne doit

qu'un petit nombre de travaux de détail. Jusqu'ici deux auteurs seulement, Sathas, en 1879, et Giorgio La Piana, en 1912, s'en étaient occupés, quoique le second ne l'ait encore fait que d'un point de vue particulier, l'homélie dramatique.

Et cependant le *De Ceremoniis* de Constantin VII Porphyrogénète nous révèle l'existence à Byzance d'un art théâtral dont les manifestations sont tellement mêlées à la vie religieuse, politique et populaire qu'il est indispensable de savoir ce que fut le théâtre à Byzance si l'on veut comprendre la civilisation byzantine. Cette place du théâtre dans la vie byzantine a été reconnue par les historiens de Byzance. Mais il fallait une étude d'ensemble du sujet. Qu'il s'agisse de liturgie, de textes extra-liturgiques, de musique religieuse, de « génie du rite byzantin », des relations entre les cérémonies impériales et la liturgie ecclésiastique, d'iconographie et de tout un genre littéraire et spectaculaire qui caractérise la liturgie byzantine, il faut tenir compte du théâtre byzantin. Les liturgistes auront grand bénéfice à étudier attentivement les chapitres : *Le Théâtre dans l'Église* et *Le Théâtre dans l'Église et sa survivance actuelle.* Et encore dans le domaine théâtral n'est-ce pas de Byzance que vient l'idée des « mystères chrétiens » du moyen-âge occidental ? Bref, dans un domaine à première vue si spécial, on reconnaît des affinités d'origine indiscutables.

Cette étude, très poussée, bien documentée, basée sur les sources, comporte des notes, une bibliographie et des index qui en augmentent la valeur. DOM TH. BECQUET.

Ivan Dujčev. — Avvisi di Ragusa. Documenti sull'impero turco nel sec. XVII e sulla guerra di Candia. Coll. Orientalia Christiana Analecta, n. 101. Roma, Pont. Institutum Or. Studiorum, 1935 ; XLVII-295 p.

Raguse (actuellement Dubrovnik) en Dalmatie, république commerçante et d'une grande importance dans le passé, lieu d'échange et de passage, fut comme l'œil de l'Église Romaine, ouvert sur les nouveaux occupants de l'ancien empire de Byzance.

Cette république établit très rapidement des relations cordiales avec les Turcs. De ce fait elle put tenir la chancellerie romaine au courant des principaux événements intérieurs de l'empire ottoman. Ce sont ces rapports et les lettres échangées entre Rome et ses correspondants ragusiens qui sont publiés ici. Ils s'étendent de 1607 à 1663 ; l'édition pour être complète devrait encore contenir des lettres de 1606 et de 1645 ; ces documents seront peut-être découverts un jour dans d'autres fonds des archives Vaticanes.

Ces rapports qui pour la plupart proviennent de représentants officiels de la république de Raguse à Constantinople, étaient très bien venus à Rome. Durant cette période en effet se place cette fameuse guerre de

Candie où la défaite de Venise mit fin à sa puissance maritime. Innocent X avait beaucoup aidé Venise dans cette guerre, et tous les États occidentaux y étaient très intéressés. La continuation de la lutte des Russes et des Polonais contre l'Islam, les efforts de pénétration des Turcs en Valachie, Moldavie sont également l'objet de rapports très développés.

Une excellente introduction complète cette publication d'archives.

Dom Th. Becquet

A. Starodworski. — Tragedja Cerkwi Prawoslawnej w. ZSRR. Varsovie, Institut Naukowego Badania Komunizmu, 1933 ; in-8, 184 p.

L'édition de l'Institut scientifique pour la lutte avec le communisme s'enrichit d'une nouvelle étude ; félicitons l'auteur et l'éditeur de cette initiative car le besoin de pareils livres se fait sentir partout : la preuve en est que les publications précédentes de l'Institut (« institut systématique » plutôt que « scientifique » ?) sont déjà en partie épuisées, en partie en réimpression.

Le présent volume comporte deux parties : la première fait l'historique de la lutte rouge contre l'Église ; elle se subdivise en plusieurs chapitres — le rôle de l'Église orthodoxe russe d'avant-guerre. Cette introduction nous paraît assez sujette à caution quant aux jugements de valeur qu'elle forme ; ces jugements sont d'autant plus regrettables qu'ils viennent du côté polonais et risquent non seulement de fausser la vérité historique objective mais encore de jeter l'huile sur le feu des discordes séculaires, ce qui est toujours regrettable. Vient en suite un chapitre sur l'attitude du « Gouvernement provisoire » devant le problème religieux en mars 1917 (Kerenskij), puis le congrès panrusse et l'attitude du patriarche Tichon. Enfin, en détails bien précis, toute la lutte — jusqu'à l'année 1932. La deuxième partie du livre, p. 147-181, comporte une quantité très grande d'images qui montrent la propagande incomparable des bolcheviks dans leur lutte contre toute religion.

La couverture du livre est ornée d'un dessin multicolore et qui représente en haut une tiare de laquelle sortent des rayons lumineux comme d'un ostensoir, style flamboyant. Deux croix brisées, l'une grecque, l'autre latine tombent de cette tiare (pourquoi ?) vers le bas de la page. Celle-ci est occupée par une élégante Église russe, aux multiples clochers d'or et se détachant ferme sur le fond rouge : martyr de l'Église orthodoxe russe, à quand sa résurrection ? A.

Jean Jacoby. — Souvarov. 1730-1800. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1935 ; in-8, 352 p., 25 fr.

Souvarov, ce génial vieillard au caractère difficile et cocasse, qui gagna le titre de généralissime à force de victoires, et que l'âme généreuse du peuple flatta de ses chansons avant de le mettre dans ses légendes, était plus qu'inconnu chez nous, il était mal connu. M. Jacoby, si renseigné et

si sympathique aux choses russes, comble d'un seul coup la lacune, éclairant d'une lumière de vérité ce très grand homme de guerre, et, du même coup, toute son époque.

Anticipant presque sur son sujet, M. Jacoby nous retrace l'histoire du père de son héros et fait rapidement passer devant nos yeux les intrigues et les drames de palais qui donnaient alors des maîtres à la Russie. La gloire de Souvarov éclate surtout sous Catherine II, pour atteindre son zénith sous Paul Ier, et cette carrière qui connut les amères alternances de l'honneur et de la disgrâce, se termine par un triomphe raté, après une retraite glorieuse et pénible, fruit d'une trahison. La raison de cette suprême et injuste disgrâce restant toujours problématique, Souvarov n'a jamais été vaincu.

Nul ne lira ce livre sans y trouver intérêt et plaisir : l'histoire politique, les données sur la stratégie du temps et les innovations de Souvarov intéresseront le lecteur tandis que les incartades voulues, les vengeances et les emportements du sympathique grand homme, ses déboires conjugaux surtout, amèneront plus d'une fois le sourire aux lèvres.

Gros travail accompli, que celui assumé pour se documenter vraiment bien sur ce sujet, et mettre au point cette grande figure, injustement qualifiée, jusque dans un dictionnaire, de « Général habile, mais sans humanité ni scrupules ».

D. E. L.

H. Fehst. — Bolschevismus und Judentum. Eckart-Kampf-Verlag. Berlin, 1934 ; in-8, 167 p., 30 portraits, 3.50 R.M.

La Russie avant la guerre comptait beaucoup de Juifs même parmi les classes cultivées. Cet élément plus intelligent a pris la tête du mouvement révolutionnaire après la guerre. Cette étude très documentée poursuit un double but : faire connaître l'importance des Juifs dans les sphères dirigeantes du bolchevisme au début de la révolution et dans son développement et la situation des Juifs dans l'U. R. S. S. La conclusion est la suivante : en Russie domine une clique de gens d'origine juive ; ces dirigeants ménagent leurs compatriotes de même origine.

D. Th. B.

Dr Alfred Norman. — Bolschewistische Weltmachtpolitik. Berne, Gotthelf, 1935 ; in-8, 288 p., RM. 10.

Dans l'introduction de ce livre M. Th. Aubert, président de l'Association internationale dirigée contre la Troisième Internationale, présente ce livre comme une réponse à l'entrée des Soviets dans la Société des Nations : les Soviets n'ont pas renoncé à leur but de révolution mondiale et de détruire la culture chrétienne au profit du communisme bolchéviste.

L'auteur de ce livre expose quel est le plan de l'Internationale communiste (*Komintern*), dont les ramifications s'étendent à tous les pays et les commandes sont à Moscou. Les chapitres détaillent la matière de

la façon suivante : programme ; stratégie ; lutte pour les masses ; préparation des ouvriers ; grèves ; parti et ses organismes auxiliaires ; femmes et enfants ; jeunesse ; classe moyenne et classe agricole ; colonies, travail illégal, armée ; soulèvement armé ; guerre et guerre civile ; attentat contre les Soviets.

Sous ces différentes rubriques se trouvent rangés les extraits des documents les plus autorisés des dirigeants, des chefs soviétiques et ces extraits sont agencés au moyen d'éclaircissements, d'explications, de faits et de transitions. Toute la valeur de ce travail réside dans le choix des sources et le discernement au milieu du fatras des discours et des programmes, d'un mot, d'une phrase qui portent et mettent une de leurs grandes idées en vedette. Les sources ont été limitées aux principales, elles ont été étudiées sur l'original russe, et quand c'était possible empruntées à un compte-rendu sténographique ; les sources ainsi étudiées sont énumérées et numérotées dans un appendice de l'ouvrage : on y trouve la nomenclature des conclusions, résolutions, thèses, protocoles, programmes se rapportant aux congrès mondiaux du *Komintern* (1919 à 1928), aux assemblées plénières (*Plenum*) du Comité exécutif du *Komintern* (Ekki, 1925 à 1934), aux congrès du Parti communiste de l'Union soviétique (Congrès XI à XVIII, 1922 à 1934) ; on trouve en outre les œuvres de Lenin, Trockij, Stalin, Bucharin, les années de la *Pravda* (1926-1932) et l'organe de l'Ekki années 1931-1934. Pour le choix des textes l'auteur nous est garant ; il ne les range pas par ordre chronologique mais en gradation pour faire une plus vive impression. Ce livre est l'indispensable instrument de toute propagande antibolchéviste, il montre à l'évidence quel danger représente l'Internationale communiste pour les peuples d'Europe.

En terminant remarquons que la plupart des extraits sont empruntés à des documents antérieurs à 1930. Or il est un principe assez communément admis en Russie que toute théorie ou opinion est déjà caduque au moment de sa parution ; il eut été intéressant par conséquent de retrouver les grandes lignes des programmes dans des documents postérieurs à 1930 et, lorsqu'elles n'y figurent pas, de pouvoir juger si les idées ont changé ou si seulement les Soviets se sont vus forcés de mettre une sourdine à leur propagande révolutionnaire mondiale en raison des traités, des pactes, des ententes conclues depuis lors avec les pays qu'ils disent impérialistes. Enfin il ne faut pas oublier qu'à côté de l'action politique directe, les Soviets en mènent une autre, ayant le même but subversif, sous le couvert d'athéisme militant. Il est à espérer qu'un second ouvrage sur ce sujet complètera celui-ci. En attendant on ne peut que féliciter l'auteur de l'enquête méthodique et ardue à laquelle il s'est livré pour composer ce substantiel ouvrage. D. Th. B.

Giuseppe Caraci. — Disegno geografico della Bulgaria. (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa Orientale Sec. Ser. XXIII). Roma, 1933, in-8 ; 356 p., 25 l.

Ouvrage scientifique qui comble une lacune. Chaque chapitre est précédé d'une analyse des sources. Par son exactitude et sa clarté, il renseignera même le profane qui y trouvera des données précieuses. Il n'y est pas question de géographie économique. Signalons quelques données intéressantes sur les frontières, p. 41 et suiv. ; l'existence de quelque mille sources salines presque toutes chaudes et les plus importantes sources radioactives connues (p. 270) ; enfin les dégâts causés par les loups : annuellement ils détruiraient quelque trois cent mille têtes de petit bétail, soit environ 30% du total du pays. On détruit annuellement entre quinze cent et deux mille loups et on estime leur nombre à vingt cinq mille (p. 326). D. J. v. d. M.

Nicola Turchi. — La Lituania nella storia e nel presente. (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa orientale. Sec. Ser. XXIV). Roma, 1933 ; in-8, 232 p., 2 cart., 20 l.

Nous avons parcouru avec plaisir l'ouvrage de M. Nicola Turchi qui en quelque 140 pages nous dévoile la physionomie de la Lithuanie dans l'histoire et les temps présents.

Après nous avoir mené à travers ces immenses forêts silencieuses et nous avoir captivé par la douce mais triste poésie des *Dainos* nostalgiques, il nous parle longuement de sa culture, de sa religion et en trace son histoire.

Il aborde ensuite les problèmes de l'agriculture, du commerce et de la finance pour terminer sur un aperçu de l'émigration lithuanienne.

L'ouvrage s'achève par 84 tableaux statistiques et 2 cartes du pays qui complètent admirablement cette intéressante étude.

Nous tenons à féliciter l'auteur pour son style à la fois simple et clair qui fait qu'on lit cet ouvrage aussi facilement qu'un roman. N. A. K.

Paul Bayart. — L'action liturgique. Essai de directoire. Bibliographie liturgique, rédigée par Pierre Maranget. Paris, Bloud et Gay, 1933 ; in-8, 247 p.

L'auteur a rendu un excellent service au mouvement liturgique en rassemblant des données sur les principes et pratiques, reçues dans les milieux les plus renseignés. Quoiqu'il n'a compris dans son travail que la France, on y trouvera toutefois des renseignements sur la restauration liturgique prise en général.

Procédons à une courte analyse de cet *Essai de directoire*. L'ouvrage se divise en deux parties dont la première nous renseigne sur les principes du mouvement. On y trouvera des réponses pleinement satisfaisantes sur le « pourquoi » et le « comment » de l'action liturgique. La deuxième partie, la plus intéressante, avouons-le d'emblée, nous donne les renseignements pratiques sur tout le domaine du culte chrétien, tels qu'ils sont propagés ou restaurés par l'action liturgique. On n'y cherchera pas

en vain non plus des notions discrètes, exactes toutefois sur la sainte Réserve, sur le chant, sur l'art sacré, sur les processions et maintes autres questions, Le soin de l'auteur n'a pas oublié de mettre en tête des différents chapitres le numéro des canons du C. I. C., qui regardent le même sujet. En annexe il reproduit en traduction française les instructions papales qui ont été le point de départ du mouvement et desquelles émaneront toujours les directives nécessaires pour ceux qui veulent travailler à cette œuvre.

Une excellente bibliographie, rédigée par P. Maranget figure à la fin de l'ouvrage et en augmente la valeur. Nous regrettons toutefois, en dépit de la note de l'auteur, l'absence des ouvrages épuisés, qui n'ont pas toujours perdu leur importance, mais qui au contraire restent souvent des points culminants dans le mouvement. Dans une réédition possible nous espérons y voir également les articles les plus saillants parus dans différents périodiques. D. A. V.

P. Ferretti, O. S. B. — Estetica gregoriana, ossia trattato delle forme musicali del canto gregoriano. Vol. I. Roma, Pontificio Istituto di Musica sacra, 1934 ; in-4, XII-368 p.

Ce splendide volume, dû à la plume du Président de l'Institut pontifical de musique sacrée à Rome, nous apporte la première partie d'un travail qui sera un manuel complet du style des mélodies grégoriennes. Il occupera déjà par son seul but, une place à part dans la copieuse littérature parue au cours de ces dernières dizaines d'années en matière de plain-chant. Tandis que certains, comme Mocquereau et Wagner consacrent une partie considérable de leurs exposés au rythme du chant grégorien, et que d'autres, comme Johner, ne veulent donner qu'une explication pratique des chants individuellement considérés, l'A., ici, ne parle que de la structure mélodique. Il le fait avec beaucoup de méthode, et une clarté toute romaine. Les assidus de Mocquereau et de Wagner ne trouveront peut-être pas beaucoup de notions nouvelles dans cet ouvrage ; il est sûr néanmoins qu'ils liront encore avec plaisir ce bel exposé, fait *sine ira et odio*. Pour ceux qui doivent s'initier aux mélodies grégoriennes, cette œuvre occupera dorénavant une des toutes premières places. Dans la première partie, il est traité de la mélodie grégorienne en général, de ses rapports avec l'accent tonique, des « formules » mélodiques et de la « composition » grégorienne. La seconde traite en particulier de la psalmodie et des chants psalmodiques : responsoriaux et antiennes.

Nous espérons vivement que ce volume sera bientôt complété par le second qui doit traiter des récitatifs, de l'ordinaire de la messe et des hymnes. D. B. B.

Centre européen de la Donation Carnegie. — Division des relations internationales et de l'éducation. Bulletin n° 4, 1934. Paris ; in-16, VIII + 289-368 p.

Les *Publications de la Réconciliation internationale* se recommandent par le sérieux de leurs contributions dans le domaine de la grande politique internationale.

Le présent fascicule contient un article de M. J. BARDOUX, le spécialiste bien connu des questions britanniques, sur *L'Angleterre et l'Organisation de l'Europe Centrale* (p. 287-313) ; de ROBÈRTO MICHELS prof. de droit à l'université de Pérouse, *Les bases historiques de la politique italienne* (p. 314-339), M. TIBOR ECKHARDT député au Parlement hongrois sur *L'Aménagement politique et économique de l'Europe danubienne* (p. 343-368).

D. M. S.

Unitas. — Cahier trimestriel d'information, de défense et de conquête religieuse. 18, rue de Varenne, Paris. Le numéro 3 fr.

Malgré les difficultés inhérentes à toute œuvre naissante et surtout à une œuvre de conquête spirituelle, l'organe du centre « Unitas » continue son activité. Nous en sommes très heureux, car le but qu'il poursuit est très actuel — triompher du « Sans-dieusisme ». Cette tâche, tout en intéressant premièrement l'Église catholique, est commune à tous les groupements se réclamant du christianisme et même du théisme en général. Les cahiers d'« Unitas » ont donné jusqu'à présent des aperçus documentés sur les principales citadelles du « Sans-dieusisme » : l'U. R. S. S., le Mexique et la banlieue de Paris. On y trouve beaucoup à apprendre et à faire connaître.

D. C. L.

Pax — organe de la Ligue internationale de culture. Prague II, Jungmannova 29, Tchécoslovaquie.

Nous aimons à signaler cette nouvelle revue de très grand format, aux couleurs azur et jaune. C'est riant, quoique un peu encombrant. Le programme est très humanitaire. La Ligue internationale de culture recherche l'union des peuples et leur collaboration dans la paix. Le fascicule 3-4 (janvier 1935) qui nous est parvenu, contient une documentation précieuse sur les congrès internationaux de 1934. Il y en a eu soixante quatre... Ajoutons que les langues employées dans *Pax* sont le français, l'anglais, l'allemand et le tchèque. Le rédacteur est le député Robert Klein.

D. C. L.

« **Sept** » l'Hebdomadaire du Temps présent, 2e année, n. 56 : vendredi 22 mars 1935, consacre un numéro entier à l'U. R. S. S. : la grande énigme. L'introduction de François Mauriac précise que l'expérience tentée en Russie soviétique est celle d'une société libre de se développer pleinement, parce qu'elle s'est défaite de Dieu et de la famille. Les articles suivants courts et substantiels, renseignent avec clarté sur la situation ainsi créée dans les différents domaines de l'activité d'après la suite des thèmes que voici : Le marxisme soviétique, l'art de la mise

en scène, la législation antifamiliale, les nouvelles mœurs, la « libération de la femme », l'enfance, la jeunesse, l'oppression des consciences, le drame des campagnes, le travail industriel, les conditions de vie. L'information de ces articles est empruntée à la presse soviétique et aux ouvrages récents publiés à l'étrangers sur ces questions. Les références ne sont pas données. De nombreuses caricatures publiées en Russie même émaillent et illustrent le texte : la caricature semble le seul moyen encore toléré pour exprimer des aspects du mécontentement latent ; elle témoigne en tout cas que toutes les innovations du régime n'ont pas atténué le bon sens natif du peuple russe. C'est bien la constatation la plus réconfortante de ce périodique. D. Th. B.

LISTE DES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

(Sauf indication contraire les ouvrages sont de 1935).
(La plupart feront l'objet d'un compte-rendu dans un prochain numéro.)

Kunstverlag Beuroner Abtei.

P. Heinrich Suso Mayer, O. S. B. — *Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation*. I. Band-Einleitung. In-8, VIII-198 p. 4.50 RM, 1929.

Idem. II. Band, I. Teil : die Abtei. In-8, 362 p. 7,80 RM, 1932.

Verlag der Abtei Metten.

P. Alphons Zimmermann, O. S. B. — *Kalendarium Benedictinum — die Heiligen und Seligen des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*. In-8, I, XCVI-397 p. 1933.

Idem Teil II, 645 p. 1934.

Abingdon Press, New-York.

Alb. Edw. Day. — *Jesus and the Human Personality*. (Coll. Lyman Beecher Lectures — Yale University) In-8, 272 p. 2 Dl.

Académie Bulgare des sciences, Sofia.

G. A. Ilinskij. — *Opyt sistematičeskoj kirillo-mefodjevskoj bibliografii*, 303 p. 200 leva, 10 fr. suisses. 1934.

Almquist & Wiksells Boktryckeri, A. B. Upsala.

Jarl Charpentier. — *The « Livro da Seita dos Indios Orientais »* (Brit. Mus. Ms. Sloane 1820) *of Father Jacobo Fenicio S. J.* (Coll. Vilhelm Ekmans Universitetsfond) Upsala. In-8, 252 p. 20 kr. 1933.

Jarl Charpentier. — *The Indian Travels of Apoleonius of Tyana*. (Coll. K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 29-3) In-8 66 p. 2,50 kr. 1934.

Asschendorffsche Verlags-Buchhandlung, Munster en Westf.

Dr. Fr. J. Doelger. — *Antike und Christentum.* Band IV Heft 3. In-8, 80 p. 5 RM, 1934.

Idem Heft 4. In-8, 87 p. 5 RM, 1934.

H. Willms. — *Εἰκών. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus.* Teil I : *Philon von Alexandreia, mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit.* In-8, VIII, 124 p. 6 RM.

Éditions Béatrice S. Paul-trois-Châteaux.

G. de Lagarde. — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge.* In-12.

I. *Bilan du XIIIe siècle,* 279 p. 1934.

Idem II *Marsile de Padoue,* 335 p. 1934.

Benzinger und co. Einsiedeln.

O. Bauhofer, *Einheit im Glauben. Von goettlicher Ordnung und menschlicher Not.* In-12, 279 p.

Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh.

Dr. V. Schultze. — *Grundriss der christlichen Archaeologie.* In-8, 105 p., 60 Abbild. 4,50 RM. 1934.

Privileg. Würtemb. Bibelanstalt, Stuttgart.

Alfred Rahles. — *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graeco iuxta LXX interpretes.* In-8. I volume, 1234 p., 12 RM. II volume, 943 p. 12 RM.

Bloud et Gay, Paris.

J. B. Chabot. — *Littérature syriaque (littératures chrétiennes de l'Orient).* (Coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses). In-16, 166 p. 1934.

L. Dennefeld. — *Introduction à l'ancien Testament.* In-8, 272 p.

L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange (Cahiers de la nouvelle journée, 28). In-8, 232 p.

Boivin & Cie Paris.

Jacques Chevalier. — *René Descartes. Lettres sur la morale. — Correspondance avec la princesse Elisabeth Chanut et la reine Christine.* Texte revu et présenté par... In-8, 336 p. 30 fr.

Verlag der Bonifacius Druckerei, Paderborn.

Dr. Theol. Joh. Pinsk. — *Die Kirche Christi als Kirche der Völker.* In-8, 56 p., 1,20 RM.

Paul Brand. Hilversum en Hollande.

J. P. Verhaar. — G. Van Noort. — *Tractatus de Novissimis.* In-8, 140 p. 2,10 Fl.

Brausmueller, Vienne.

Karl Tiander. — *Das Erwachen Osteuropas.* In-8, 184 p. 1934.

Verlag der BYSANTISCH-NEUGRIECHISCHEN JAHRBÜCHER, Athènes.

ΠΑΝ.Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ. — Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τὰς ἐν Ἀθήναις κώδικας. (Coll. Texte und Forschungen zur bysantisch-neugriech. Philologie nº 15). In-8, 243 p.

CLARENDON PRESS, Oxford.

DR TALBOT RICE. — *Byzantine Art.* In-8, 256 p., 48 planches, 5 cartes, 12/6.

Publications de la CONCILIATION INTERNATIONALE, Paris.

G. H. STUART-J. B. WHITTON. — *Conception américaine des relations internationales ; Diplomatie américaine.* (Coll. Centre Européen de la dotation Carnegie). In-8, 274 p.

CONSILIUL CENTRAL BISERICESC, Bucarest.

Probleme actuale in Biserică şi Stat. Conferinţe ţinute la fundaţia « Dalles ». 25 Jan. — 26 Martie 1934. In-8, 249 p., 60 Lei.

DELAGRAVE, Paris.

Dictionnaire général de l'art musical. In-8, 388 p.

DENT, Londres.

ALBERT MANSBRIDGE. — *Edward Stuart Talbot and Charles Gore.* In-8, 90 p.

DESCLÉE, DE BROUWER & Cie, Paris.

LOUIS CAPÉRAN. — *L'invasion laïque ; de l'avènement de Combes au vote de la séparation.* In-12, 486 p. 18 fr.

R. P. FULBERT CAYRÉ, de l'Assomption. — *La méditation selon l'esprit de S. Augustin.* (Coll. Pour la Primauté du surnaturel II), In-16, 94 p. 6 fr.

ALEXIS CROSNIER. — *Joseph de Maistre. Les meilleurs textes.* (Coll. Choisir). In-16, LXVIII-499 p., 15 fr.

A. GARDEIL. — *La vraie vie chrétienne.* Préface de J. Maritain. Introduction de R. P. H. D. Gardeil. (Bibliothèque française de Philosophie, 3e Série). In-8, 363 p., 20 fr., 30 fr. Belg.

DOM ILD. HERWEGEN. — *Saint Benoît,* traduit par A. Alibertis et N. de Varey. In-8, 252 p., 18 fr.

ROBERT TARDIVEAU, prêtre de l'Oratoire. — *Le Sacerdoce intérieur.* (Coll. Paroles de vie). In-16, 106 p., 5 fr.

Une journée chez les moines. (Coll. Pax XXXIX). In-12, 160 p., 12 fr.

HENRI DIDIER, Paris.

LUCIEN TESNIÈRE. — *Petite Grammaire Russe.* In-8, 186 p., 75 fr.

Verlag JOSEPH GIESEL, Hannovre.

DR. K. ALGERMISSEN. — *Germanentum und Christentum.* Ein Beitrag zu Geschichte der deutschen Frömmigkeit. In-8, XVI-440 p., 6,30 RM

GRASSET, Paris.

LOUIS DIMIER. — *L'Eglise et l'Art.* (Coll. La vie Chrétienne, 3[e] Série, n° 4) In-8, 288 p.

GUANDA Editore, Modène.

ERNESTO BUONAIUTI. — *Pietre miliari nella storia del Cristianesimo.* (Coll. Problemi d'Oggi, 8). 2[me] éd. In-12, 280 p., 12 l.

Verlag P. HANSTEIN, Bonn.

F. STUMMER. — *Monumenta historiam et geographiam terrae sanctae illustrantia.* series prima (Coll. Florilegium Patristicum, XLI). In-8, 96 p., 4 RM.

Verlag HERDER, Fribourg en Brisgau.

ALFRED DELP, S. J. — *Tragische Existenz.* Zur Philosophie Martin Heideggers. In-8, 128 p., 2,60 RM.

Der Grosse Herder. Elfter Band : Sippe bis Unterfranken. 1776 c. 34,50 RM.

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER Verlag, Vienne.

F. LOWTSKY. — *Soeren Keierkegaard, das subjektive Erlebnis und die religiöse Offenbarung,* grand in-8, 124 p. 6,50 RM.

PONTIF. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM, Rome.

G. HOFFMANN, S. J. — *Il vicariato apostolico di Constantinopoli* 1453-1830 ; Documenti, con introduzione, 7 illustrazione ed indici dei luoghi e delle persone. (Coll. Orientalia Christiana Analecta, 103). In-8, 336 p.

INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES.

N. IORGA. — *Byzance après Byzance.* (Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine). In-8, 272 p.

IDEM. — *La place des Roumains dans l'Histoire Universelle. Antiquité et moyen-âge,* 203 p., 30 fr.

Verlag JUNKER UND DÜNNHAUPT, Berlin.

W. KUTSCHABSKI. — *Die Westukraine im Kampfe mit Polen und dem Bolschewismus.* In-8, 440 p., 1931.

Verlag KÖSEL UND PUSTET, Munich.

OSKAR BAUHOFER. — *Das Geheimnis der Zeiten* ; Christliche Sinndeutung der Geschichte. In-12, 168 p., 3 RM.

P. SEVERIN LAMPING, O. F. M. *Menschen die zur Kirche kamen.* Selbstdarstellungen moderner Gottsucher aus 21 Nationen. In-8, 354 p., 5,80 RM.

THE LITURGICAL PRESS, Collegeville-Minnesota.

Parish Kyriale. In-16, 64 p., 0,10 dl.

MARIETTI, Turin.

IVO BENEDETTI. — *Ordo judicialis processus canonici instruendi.* (pro curiis et tribunalibus diocesanis). In-8. 166 p., 8 l.

GERSTER A ZEIL-THOMAS VILLANOVA, O. M. C. — *Ius Religiosorum,* in compendium redactum pro iuvenibus religiosis. — In-8, XI-324 p., 15 l.

MOREHOUSE PUBLISHING COMPANY, Milwaukee.

W. G. PECK. — *Christianity and the modern Chaos.* In-12, 136 p. 1 dl.

T. TRACY-WALSCH D. D. — *Church facts and principles.* In-8, VI-233 p. 1927. 1 Dl.

Verlag « Ars sacra » J. MÜLLER, Munich.

L. MAKKO. — *Der Osten betet.* Aus den liturgischen Büchern übersetzt und zusammengestellt. In-16, 56 p., 1,90 RM.

ŒUVRE D'ORIENT, Paris.

MGR LAGIER. — *L'Orient chrétien des Apôtres jusqu'à Photius.* In-8, 473 p.

O. G. G. Hemmen, Hollande.

Mededeelingen. (Coll. De orde der getrouwe getuigen van den komenden Christus. N° 2). In-12, 16 p.

Verlag ANTON PUSTET, Salzbourg.

E. R. VON KÜHNELT-LEDDIHN. — *Über dem Osten Nacht.* (Roman) In-12, 369 p., 4,70 RM.

Verlag DIE RUNDE, Berlin.

KARL LOEWITH. — *Nietsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen.* In-8, 183 p., 7,50 RM.

SHEED & WARD, Londres.

CHRISTOPHER DAWSON. — *Religion and the modern State.* In-12, 156 p. 6 sh.

DOM ROGER HUDLESTON. — *Abbot Chapman on Prayer* ; A reply to an article in « the Month » for June 1935. In-12, 20 p.

SINODALNAJA TIPOGRAFIA, Varsovie.

Časoslov. In-12, 5 zl.

Librairie STOCK, Paris.

RAINER MARIA RILKE. — *Lettres* 1900-1911, Traduites par H. Zylberberg et J. Nougayrol. In-12, 256 p., 15 fr.

TÉQUI, Paris.

GEORGES DESGRIPPES. — *Etudes sur Pascal — de l'automatisme de la foi.* (Coll. Cours et documents de Philosophie). In-8, 136 p., 12 fr.

CHAN. EUG. DUPLESSY. — *Le pain des grands*, Tome I, Vérités à croire. In-12, 318 p., 12 fr.

TYPI POLYGLOTTI VATICANI, Rome.

SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS *Elenchus seminariorum, cum appendice et imaginibus phototypicis*. In-12, 428 p.

TYPOGRAPHIE PATRIACALE, Alexandrie.

Κανονίσμοι τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας. 218 p., Dr. Gr. 10.
ΕΥΓΕΝΙΟΣ ΜΙΧΑΗΛΙΔΟΣ, — *Εὐτύχιος Αλεξανδρείας*, 870-940, 86 p.

TYROLIA Verlag, Innsbruck.

Dr. A. MAGER, O.S.B. — *Mystik als Lehre und Leben*. In-8, 492 p., 10 RM.

VERCRUYSSE-VANHOVE, Bruges.

MGR VAN CALOEN. — *Lettres intimes à sa famille*. In-8, 400 p.

VITA NOVA Verlag, Lucerne.

NIKOLAI BERDIAJEW. — *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*. Deutsch von J. Schor. In-8, 105 p., 3,50 fr.

GONZAGUE DE REYNOLD. — *Die Tragik Europas*. Deutsch von W. Grossenbacher. In-8, 462 p.

EMMANUEL VITTE, Lyon.

P. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, C. D. — *L'école mystique carmélitaine*, traduit de l'espagnol par D. Vallois de Real. In-8, 350 p., 20 fr.

VRIN, Paris.

LABERTHONNIÈRE. — *Études sur Descartes*. In-8. Vol. I, 467 p. Vol. II, 379 p.

WEIDMANN, Berlin.

D. FR. KEHR. — *Regesta Pontificum Romanorum*, iubente societate Gottingensi congessit. (Coll. Italia Pontificia, Vol. VIII). Grand in-8, LII-480 p., 40 Mk.

Verlag de UNIVERSITATSBIBLIOTHÉK.

FRIEDRICH BILABEL und ADOLF GROHMANN. — *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Aegyptens Spätzeit*. Nebst einem Beitrage von Georg Graf, mit einem Tafelband. In-8, 1934, XII-452 p.

WILLIAMS and NORGATE, Londres.

Rev. C. A. BOLTON, B. D. *A Catholic memorial of Lord Halifax and Cardinal Mercier*, In-8, 158 p., 3/6.

WILLIBRORDBUCHHANDLUNG, Fribourg en Brisgau.

Die Kommunionfeiern der Kirche von England, der bischöflichen Kirche von Schotland und der protestantischen bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika. In-16, 61 p., 0.60 RM.

YMCA PRESS, Paris.

NIKOLAJ BERDJAEV etc., — *Pereselenije Duš.* Problema bezsmertija v okkultizmě i christianstvě. (La métempsychose. Problème de l'immortalité dans l'occultisme et le christianisme). In-8, 167 p.

Character in Child and Man. Pamphlet series n° 9. Life in Soviet Russia, translations from the Soviet Press. 76 p.

Imprimatur.
Namurci, 15 aug. 1935.
A. COLLARD, vic. gén.

Cum permissu Superiorum.

IMP. J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Irénikon

TOME XII

N° 4. 1935 Juillet-

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ